

L'ESTATUT DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGIÓ

Pere LLUÍS FONT

Atesa la manca de tradició acadèmica en el nostre país, pel que fa a la filosofia de la religió, i atès que a l'origen d'aquestes jornades hi ha la petició d'un grup d'alumnes que volien una iniciació en aquesta disciplina, espero que el caràcter deliberadament introductori i sistemàtic d'aquesta ponència no sigui interpretat com una desconsideració. ¿Podria servir-me també de circumstància atenuant —i és massa pretensió?— la convicció que algunes de les idees que aquí se sostenen no són excessivament compartides? Penso que pot ser útil, en tot cas, no donar masses coses per pressuposades¹.

És natural, sobretot donada la nostra història recent, que la filosofia de la religió suscitï reaccions que, en el millor dels casos, s'escalonen entre la curiositat i la sospita. No solament per les connotacions que encara té el tema religiós en els nostres medis universitaris, sinó també perquè l'estatut, diguem-ne epistemològic, de la filosofia de la religió és prou problemàtic perquè, malgrat la tradició acadèmica de moltes universitats estrangeres, es justifiqui reiteradament el seu qüestionament. En la meua exposició, tractaré de mostrar que la viabilitat de la filosofia de la religió ve condicionada per la idea que hom se'n faci. Tot depèn de què entenguem per filosofia de la religió. La concepció defensada aquí aspira només a atènyer una cota acceptable de rigor i de tolerància.

Abans d'entrar directament en matèria, hauria de quedar suficientment clar —i ho dic, tant en atenció als teòlegs com als que tenen al·lèrgia a la teologia— que, almenys en una primera aproximació i ateses les nostres coordenades culturals, es poden distingir dues maneres d'abordar intel·lectualment el tractament del fenomen religiós: des de la teologia o des de la filosofia de la

religió². En una contraposició una mica simplificada, es podria dir:

a) que la teologia parla de Déu, és a dir, de l'objecte de la religió, mentre que la filosofia de la religió no parla, almenys directament, de Déu, sinó de la religió mateixa³;

b) que la teologia té un objectiu primàriament religiós, mentre que la filosofia de la religió no té un objectiu religiós (ni para-religiós, ni antireligiós), sinó que es proposa d'entendre la religió;

c) que la teologia és confessional, és a dir, té el seu criteri darrer en la pròpia tradició religiosa del teòleg, mentre que la filosofia de la religió és aconfessional, és a dir, fa un tractament racional i autònom del fenomen religiós, independentment de la postura religiosa (o antireligiosa, o areligiosa) del filòsof⁴;

d) que la teologia pressuposa la fe, mentre que la filosofia de la religió no parteix d'aquest pressupòsit (com tampoc del pressupòsit contrari)⁵.

¹ Entesa, de moment, com a conjunt de disciplines filosòfiques i científiques que tenen per objecte l'estudi de la religió. Més avall, en tractar de la delimitació de la filosofia de la religió en sentit estricte, veurem quin és el seu lloc específic dintre d'aquest conjunt interdisciplinari.

² Aquesta afirmació no pressuposa necessàriament que totes les religions siguin «teistes», sinó que té per objecte contraposar el llenguatge directe de la religió —i, en aquest cas, el de la teologia— al llenguatge indirecte de la filosofia de la religió, que és, en relació al primer, un metallenguatge.

³ Vegeu, tanmateix, el que diem més avall sobre les limitacions reals d'aquesta «autonomia».

⁴ La qual cosa no vol pas dir que la filosofia de la religió —i la filosofia en general— pugui començar a zero i sense pressupòsits. Estic ben convençut que no hi ha actituds neutres o verges. La pretensió de començar a zero i sense pressupòsits és una de les grans il·lusions que reapareixen de manera recurrent al llarg de la història de la filosofia. Descartes i Husserl en són dos exemples il·lustres. La veritat és que sempre «estem embarcats» (PASCAL, *Pensaments*, ed. Brunschvicg, número 233) i que només podem reparar el vaixell en alta mar, no a les drassanes. Pensar és sempre «repensar» i, per tant, pensar des d'una situació determinada. No es tracta, doncs, de pretendre començar sense pressupòsits, sinó de reconèixer quins són els propis i de respectar els de l'interlocutor. El que aquí s'afirma és, simplement, que la filosofia de la religió no ha de partir per força d'uns pressupòsits determinats, sinó que és

⁵ El text d'aquesta ponència ha estat redactat després de la seva exposició oral. He intentat, però, reconstruir-la aproximadament com va ser pronunciada, afegint-hi només alguns aclariments i referències, que figuren en notes. Hi he adjuntat també, en atenció a aquells que estan menys familiaritzats amb el tema, una bibliografia elemental, pensada amb criteris pràctics i indicant les edicions més accessibles, tant des del punt de vista comercial com des del lingüístic.

La filosofia de la religió és, doncs, el lloc natural per fer un tractament racional i autònom —*in quantum potest*— del fenomen religiós. La inalienable voluntat d'autonomia del pensament filosòfic i científic exigeix que no es pressuposin necessàriament unes determinades opcions en matèria religiosa, si es vol que la filosofia i la ciència siguin activitats intel·lectuals practicables per tothom. Car no tothom creu en l'existència de Déu, però sí que creu tothom en l'existència de la religió. El pressupòsit bàsic de la filosofia de la religió és, doncs, que la religió és un fet històric i cultural que pot ser ob-

practicable des de pressupòsits diversos. És clar que, segons com s'entengui la filosofia de la religió, només en podria fer el creient, o bé el no creient; però, en aquest cas, diria que es tracta més aviat de teologia o bé de teologia a repel. Cal que les paraules signifiquin alguna cosa. Tal com he insinuat, la quàdruple contraposició anterior és simplificada, però em sembla justificable per evitar malentesos. En rigor, potser només és vàlida si, quan diem «religió», pensem «cristianisme»; però el problema de l'extensió del concepte de religió, el retrobarem després (vegeu la nota 16). Caldria afegir encara una altra precisió: el que diem de la teologia, almenys pel que fa als punts b), c) i d), val no solament de la «teologia dogmàtica», sinó també, en gros, de l'anomenada «teologia fonamental», denominació més àmplia i actualitzada de la vella apologetica. Aquí, però, la contraposició no seria tan categòrica, ja que en aquesta branca de la teologia es fa, de fet, també filosofia de la religió, per bé que «orientada» (en el millor dels casos, conscientment; en el pitjor, inconscientment) en funció dels interessos generals de la teologia. La «teologia fonamental» és teologia en la mesura en què es fa des de la fe i al servei de la fe, i és filosofia de la religió en la mesura en què s'hi fa un tractament formal de la fe, examinant-ne la naturalesa, els pressupòsits, la raonabilitat, etc. Si es tractés de filar molt prim, s'hauria de parlar, fins i tot, d'una certa inflexió actual de tota la teologia cap a la filosofia de la religió, entesa com a filosofia del cristianisme. Algú ha parlat de la filosofia de la religió com a «consciència crítica de la teologia» (I. MANCINI, «Filosofia de la religion», *Concilium*, núm. 156, 1980, p. 404). Queda pendent, per altra part, el tema de l'anomenada «teologia natural», de què parlarem més avall. Faig totes aquestes precisions per suggerir la complexitat del tema, no per igualar els termes de la contraposició primera entre teologia i filosofia de la religió. Malgrat les aparences, aquesta posició no té gran cosa de comú amb l'estratègia «cartesiana» de distanciament de la teologia, practicada per H. Duméry (*Philosophie de la religion*, I, París, P.U.F., 1957, p. VI); les seves posteriors dificultats amb el Sant Ofici mostraren que aquelles precaucions eren tan motivades com inútils.

jecte de tractament racional, científic i filosòfic. Tota religió, àdhuc la que el creient té per revelada, s'inscriu en la trama de la immanència històrica i cultural i no pot ser, per tant, un vedat. Aquest és el sentit de la coneguda frase de Lachelier: «Es ofici de la filosofia comprendre-ho tot, àdhuc la religió»⁶.

Fets aquest aclariments, em proposo de desenvolupar el tema en quatre punts, que poden considerar-se successius o complementaris, segons com es mirin:

- 1) la delimitació de l'espai propi de la filosofia de la religió en sentit estricte;
- 2) una llambregada a la història de la filosofia de la religió i al ventall de les tendències actuals;
- 3) unes indicacions sobre la temàtica i la metodologia d'aquesta disciplina;
- 4) l'examen d'una aporia relativa a la seva possibilitat i legitimitat.

1) Delimitació de l'espai propi de la filosofia de la religió en sentit estricte

Caldria començar pel començament, és a dir, per la qüestió del nom. L'expressió «filosofia de la religió» data del primer terç del segle XIX i fou acreditada, si no inventada, per Hegel. Les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* foren dictades a Berlín entre 1822 i 1831 i publicades pòstumament per primera vegada el 1832. És una expressió que data de la mateixa època que altres de semblants, com «filosofia de la ciència», «filosofia del dret» o «filosofia de l'art», que tradueixen un cert viratge de la filosofia, que, a partir de la Il·lustració, tendeix a convertir-se fonamentalment en reflexió crítica sobre la cultura en conjunt o sobre algun dels seus sectors⁷.

⁶ In A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, P.U.F., 7.^a ed. 1956, art. «Philosophie», p. 775.

⁷ Sobre els orígens d'aquesta denominació, vegeu, per exemple, H. DUMÉRY, *La tentation de faire du bien*, París, Seuil, 1956, p. 130, on corrigeix algun lapsus que es va perpetuant en les successives reedicions del *Voca-*

Des de llavors, s'imposa aquesta denominació per designar una branca de la filosofia, distinta de l'anomenada «teologia natural», amb precedents tan antics com la filosofia mateixa, però que s'havia anat constituint com a disciplina més o menys autònoma durant el període de la Il·lustració i, sobretot, del Romanticisme i que ha estat la matriu de les diverses ciències de la religió (història de les religions, sociologia de la religió, psicologia de la religió, etc.), de la mateixa manera que la filosofia *tout court* havia estat la matriu de les ciències en general.

Després de l'aparició de les ciències de la religió, la denominació «filosofia de la religió» s'utilitza en un doble sentit:

— en sentit ampli, per designar el conjunt interdisciplinari filosòfic i científic que té per objecte l'estudi del fenomen religiós⁸;

bulaire de LALANDE. Cal notar, però, que l'analogia gramatical en les designacions que comencen per «filosofia de...» és enganyosa. En els casos esmentats, es tracta de disciplines filosòfiques que funcionen com a metalinguatges (com a llenguatges de segon grau) en relació al respectiu llenguatge directe que prenen per objecte de reflexió, mentre que, en altres casos, com, per exemple, la «filosofia de la naturalesa», nom habitual de la «cosmologia» wolffiana, es tracta d'un llenguatge de primer grau. Un cas especial és el de la «filosofia de la història», expressió que apareix amb Voltaire i que ha mantingut des del seu naixement la mateixa ambigüitat que la paraula «història», que serveix per designar tant la realitat històrica (la *Histoire* dels alemanys) com la ciència que l'estudia (la *Geschichte*). Això fa que la «filosofia de la història» hagi oscil·lat sempre entre una «filosofia de la *Histoire*» (de la realitat històrica) i una «filosofia de la *Geschichte*» (de la ciència històrica), que tindrien el seu homòleg respectiu en la «filosofia de la naturalesa» i en la «filosofia de la ciència». I deixo de banda el cas, encara més complex, de la «filosofia del llenguatge».

⁸ No s'ha trobat cap denominació més còmoda per abarcar els dos tipus de disciplines, filosòfiques i científiques. S'ha utilitzat, a vegades, en aquest sentit ampli, l'expressió «ciència de les religions», però té, pel cap baix, el mateix inconvenient que «filosofia de la religió». «Hierologia» no ha prosperat, probablement perquè és un terme massa marcat per una única tendència, la fenomenològica. Tampoc «religiologia», mot de fabricació tan heterodoxa com «sociologia», però que no ha tingut la fortuna d'aquest. En les universitats anglosaxones, els Departaments on s'estudia, des de les diverses perspectives filosòfiques i científiques, el fenomen religiós, s'anomenen, indistintament, de «filosofia de la religió», de «ciències religioses» o d'«estudis religiosos».

— en sentit estricte, per designar la disciplina filosòfica de què parlem i que ha de redefinir-se enfront de les ciències de la religió, de la mateixa manera que ha hagut de fer-ho la filosofia en general enfront de les ciències a què va donar lloc i que després se n'han emancipat.

Així, a l'hora de delimitar l'espai de la filosofia de la religió en sentit estricte, si volem procedir amb un mínim de respecte pels objectes formals, s'imposa un triple acotament. Cal distingir-la de les disciplines veïnes:

- a) de les disciplines teològiques (teologia dogmàtica o fonamental);
- b) de les altres disciplines filosòfiques, o *soi-disant* filosòfiques (teologia natural); i
- c) de les disciplines científiques (ciències de la religió).

La contraposició entre filosofia de la religió i teologia ha estat ja subratllada més amunt. Queden per analitzar, per tant, els punts b) i c).

b) Quant a les (*soi-disant*) disciplines filosòfiques, em referiré aquí únicament a la «teologia natural» o «teologia filosòfica», anomenada també impròpiament «teodicea»⁹.

⁹ Més endavant parlarem de la «fenomenologia de la religió», que no és pròpiament una disciplina filosòfica, sinó un enfocament de la filosofia i/o de la(es) ciència(es) de la(es) religió(ns). En rigor, caldria esmentar també aquí la «filosofia de la cultura», disciplina de competències mal definides, que voreja la «filosofia de la història» i la «sociologia del coneixement». La filosofia de la religió troba en la filosofia de la cultura el seu marc natural i podria considerar-se'n com una part, amb tradició acadèmica especialitzada. No hi ha lloc, en canvi, a parlar aquí, com s'ha fet a vegades, de «filosofia religiosa» —denominació, pel cap baix, ambigua—, que és més una orientació que una disciplina. Una cosa semblant es podria dir de la «filosofia cristiana»: penso, amb J. Lacroix (*Kant et le kantisme*, París, P.U.F., 1967, p. 124), que, «paradoxalment (...) una filosofia només pot ser cristiana no proposant-se de ser-ho (...). Així com l'Estat autènticament cristià no és l'Estat clerical, sinó el que realitza millor la seva essència d'Estat, així la filosofia cristiana només pot ser la més profundament filosòfica». Sobre la noció de «filosofia cristiana» en general i, més concretament, sobre la discussió d'aquest concepte els anys 30, vegeu M.

Cal començar recordant que la «teologia natural», si bé té arrels molt antigues, és de tradició recent en tant que disciplina filosòfica específica. Ni els filòsofs grecs, ni els Pares de l'Església, ni els escolàstics medievals, ni Suárez, ni els grans metafísics del segle XVII, no fan de la «teologia natural» una disciplina autònoma, sinó que engloben sempre la seva temàtica en la metafísica o filosofia primera¹⁰. Serà Wolff qui, prenent peu en els *Essais de théodicée* de Leibniz, imposarà la divisió acadèmica de la filosofia que ara ens sembla tradicional, amb la «teologia natural» com una de les tres branques de la metafísica especial. En Leibniz mateix, però, el lloc del tractament del problema de Déu el dona el *Discours de métaphysique*, no els *Essais de théodicée*.

Es veritat que la «teologia natural» té algun parentiu amb l'obra, per exemple, de Sant Anselm o de Sant Tomàs d'Aquino; però el context de l'argument anselmià en el *Proslogion* o el de les «vies» en la *Suma teològica* indiquen clarament que la reflexió d'aquests filòsofs-teòlegs sobre Déu pertany a l'*intellectus fidei*. I si pensem en la teologia de la *Suma contra els gentils* del mateix Sant Tomàs o, fins i tot, en la de les *Meditations metafísiques* de Descartes, cal reconèixer que, malgrat la seva indubtable pretensió filosòfica, no deixen de ser una racionalització guiada, més o menys inconscientment, per l'invisible fil d'Ariadna de la fe: la pretesa teologia filosòfica resulta ser, de fet, una decantació racional del monoteisme bíblic, ja que hom retroba al final allò que ja posseïa al principi¹¹.

NEDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (París, Fayard, 1956) i E. GILSON: «La notion de Philosophie chrétienne» (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, març 1931).

¹⁰ No constitueix cap excepció el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda, editat tradicionalment (a partir de la segona edició, 1485) amb el títol impropri de *Theologia naturalis*. Es podria veure, en canvi, un índex de la posterior «regionalització» de la «teologia natural» en els *Cogitata metaphysica* de Spinoza, on el tema de Déu figura com a «part especial» de la metafísica.

¹¹ Afirmar que aquesta reflexió filosòfica (o pretesament filosòfica) sobre Déu no és autònoma en relació a la fe és, simplement, prendre consciència del seu estatut epistemològic. No cal dir que aquesta circularitat

Però, quan la reflexió filosòfica sobre Déu, a més de perdre la seva consciència d'*intellectus fidei*, s'erigeix en disciplina filosòfica diferenciada, és quan dona lloc més clarament a un híbrid de teologia i de filosofia de la religió —mitjançant els bons oficis de la metafísica—, amb interferències i bloqueigs de dos nivells de llenguatge: el llenguatge religiós i el metallenguatge filosòfic¹².

La «teologia natural», considerada com a disciplina autònoma, apareix com un duplicat tardà, abstracte, artificial i innecessari, de la teologia *tout court*. Això no vol pas dir que els problemes que planteja no siguin autèntics problemes. El que aquí afirmo és que aquests problemes troben el seu lloc, o bé en la metafísica (el problema de l'absolut), o bé, quan l'absolut pren el nom religiós de «Déu», en la filosofia de la religió (reflexió, entre altres coses, sobre les implicacions metafísiques del discurs religiós)¹³.

hermenèutica raó/fe no té res a veure amb allò que en lògica s'anomena «cercle viciós».

¹² Clar que això potser es podria dir, en una o altra mesura, de tota teologia: tota teologia és un metallenguatge, resultant del «distanciamment» necessari per a la reflexió, que tendeix a incorporar-se el —i al— llenguatge primer. Sigui dit això de passada i com una matisació potser necessària. Allò, però, que volia remarcar aquí és que la «teologia natural», per bé que té elements de filosofia de la religió, és fonamentalment teologia: parla de Déu (del «Déu de les religions», convertit en «Déu dels filòsofs»); fa una funció religiosa, encara que més o menys vergonyant (ja sigui en forma de teorització de l'anomenada «religió natural», ja sigui com a justificació dels anomenats *praeambula fidei*); està més o menys guiada per una tradició religiosa; i suposa, per tant, la creença en Déu (almenys com a objecte de «fe filosòfica»). Fetes aquestes observacions, cal reconèixer, tanmateix, que no és fàcil de traçar la línia que separa la «teologia natural» de la «filosofia de la religió». El fet que, en la bibliografia anglosaxona, el terme de «teologia filosòfica», que sembla anar guanyant terreny, inclogui sovint, a més dels temes de la «teologia natural», els de la «filosofia de la religió», és un índex d'aquesta dificultat.

¹³ Dono per suposat que el discurs religiós, si no es vol abaratir el tema, en té, efectivament, d'implicacions metafísiques. Així, per exemple, l'examen del concepte de Déu i de les «proves» de la seva existència, com a capítol obligat de la filosofia de la religió, és la recuperació d'una part important de la temàtica de «teologia natural».

Resumint: no és la «teologia natural» —teologia, al cap i a la fi—, sinó la filosofia de la religió —disciplina filosòfica que renuncia a fer teologia, en el sentit abans explicat— el lloc natural del tractament filosòfic del tema religiós.

c) Cal, finalment, distingir la filosofia de la religió —expressió utilitzada, d'ara endavant, en el seu sentit estricte— de les disciplines científiques, que fan l'estudi positiu del fenomen religiós.

¿Ciències de la religió o ciència de les religions? No podem pas entrar ara en aquesta qüestió de la unitat o pluralitat de la(es) ciència(es) de la(es) religió(ns), que, per altra part, no ens importa especialment de cara al nostre objectiu¹⁴. A aquest efecte, ens pot ser útil de passar revista, encara que sigui molt per damunt, de les principals ciències de la religió que, de fet, són cultivades pels especialistes¹⁵.

1. *La història de les religions*. Té, òbviament, per objecte el coneixement del passat religiós de la humanitat i, en aquest sentit, proporciona, en una bona mesura, els materials per a l'estudi del fet religiós.

Fins al final de l'Edat Mitjana, la base del coneixement històric es reduïa, pràcticament, a les religions del tronc bíblic i a les del món greco-romà. És sobretot a partir del Renaixement, amb els descobriments geo-

gràfics i el moviment colonitzador i missioner, quan es produeix una notable ampliació del coneixement de les religions existents (les grans religions asiàtiques, les religions del Nou Món i les religions «primitives»), que serà la base de la moderna ciència de les religions.

Malgrat aquesta ampliació de la base empírica, cal reconèixer, però, que la filosofia de la religió, al llarg de tota l'Edat Moderna, ha estat gairebé exclusivament —i ho segueix essent, en bona part— filosofia del cristianisme o, a tot estirar, de les religions bíbliques¹⁶.

2. *La sociologia de la religió*, que caldria distingir acuradament de la «sociologia religiosa»¹⁷. Estudia la religió com a fenomen social: condicionaments socials del fet religiós; interdependència entre fenomen religiós i sistema cultural, social, polític i econòmic; components socials de l'actitud religiosa;

¹⁴ Hom ha lamentat sovint aquesta limitació, derivada d'un evident etnocentrisme. Vegeu, però, la postura d'A. Fierro, que, en un llibre recent (*Sobre la religión*, Madrid, Taurus, 1979), considera que la constatació d'aquest fet és més aviat clarificadora: el concepte de «religió» seria un concepte forjat a Occident per designar el cristianisme i, per extensió, tot allò que se li assembla, en la mesura en què se li assembla. No seria, per tant, el cristianisme un cas particular de religió, sinó que el concepte de religió seria una generalització a partir del cristianisme. Si bé, tot comptat i debatut, potser l'extensió del concepte de religió no resulta alterada per aquest nou enfocament, la qüestió té, tanmateix, la seva importància, almenys per dues raons: la primera, perquè la determinació del concepte de religió és un dels primers problemes amb què es troba la filosofia de la religió; i la segona, perquè aquest concepte resultarà sensiblement diferent segons quina religió —o quin tipus de religió— sigui considerada com *analogatum princeps*.

¹⁴ Només incidentalment faré alguna remarca referent a aquest punt. Per a una visió de conjunt del tema, vegeu, per exemple, M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978; o bé J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1973 (pp. 18-44). D'ara endavant, per una qüestió pràctica, parlaré simplement, sense intenció especial, de «ciències de la religió» o de «ciència de les religions», segons el cas.

¹⁵ En un inventari més complet de les ciències de la religió, caldria esmentar, a més de les que es mencionen a continuació en el text, l'*antropologia cultural*, on l'estudi de la religió entra com un component —quan s'insisteix en aquest aspecte, es parla d'*antropologia religiosa*—, per bé que el seu objecte és més ampli, i les *ciències del llenguatge* (filologia, lingüística, etc.), que poden ser considerades, en aquest cas, com a ciències auxiliars i que tenen, de fet, en la religió un dels seus camps d'aplicació.

¹⁷ Vegeu l'article «Religió» de J. Estruch, a *Ictineu*, *Diccionari de les ciències de la societat als Països Catalans* (Barcelona, Edicions 62, 1979), així com la seva ponència, publicada en aquest mateix número d'*Enrahonar*. Sobre la història de la sociologia de la religió, vegeu J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*, I: *Religión y sociedad* (Madrid, Alianza, 1967, pp. 37 ss.), o bé INSTITUTO «FE Y SECULARIDAD», *Sociología de la religión. Notas críticas* (Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976), publicació separada d'una part de *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico* (ib., 1975; actualitzat per un segon volum, 1978), que és el millor inventari bibliogràfic existent de sociologia de la religió.

funcions socials de la religió; formes col·lectives de vida religiosa.

3. La *psicologia de la religió*. Estudia la religió com a fenomen psicològic: condicionaments psicològics del comportament religiós; interdependència entre comportament religiós i constitució psicològica; components psicològics de l'actitud religiosa; funcions psicològiques de la religió; formes individuals de comportament religiós.

La història de les religions, la sociologia de la religió i la psicologia de la religió no són, però, ciències estanques. Funcionen, de fet, com a ciències particulars, però coordinables, i poden ser considerades com tres capítols o enfocaments d'una única ciència de les religions. Fins i tot, cada una d'elles ha estat considerada alguna vegada com a ciència global de les religions i, més sovint, com a ciència principal, que recorre a les altres com a ciències auxiliars¹⁸.

Les ciències de la religió, com tota ciència, fan constatacions de fet i tracten d'entendre els fets constatats, situant-los dintre de totalitats més àmplies (sincròniques i diacròniques), partint d'hipòtesis, que, en la mesura en què són contrastades empíricament, poden assolir la categoria de lleis sobre les constants de la conducta religiosa. Com tota ciència, renuncien a fer hipòtesis metafísiques i, per tant, són religiosament neutres i metodològicament «a-tees»¹⁹. La constatació de les constants de la conducta religiosa és independent del fet que Déu existeixi o no. És veritat que, sobretot en els seus orígens, la història de les religions, la sociologia de la religió i la psicologia de la religió han derivat sovint cap a l'historicisme, el sociologisme o el psicologisme, en virtut d'extrapolacions indegudes o de pressupòsits filosòfics més o menys incontrolats. Però això ja és una altra història.

¹⁸ A vegades es parla, també, d'«antropologia religiosa» com a ciència sintètica i integradora, encara que aquesta denominació s'utilitza potser més sovint com una perspectiva de l'antropologia cultural (vegeu la nota 15).

¹⁹ És a dir, prescindeixen de la qüestió de l'existència de Déu.

La qüestió suara suscitada frega el problema delicat de la relació entre ciència i filosofia, en la qual ara tot just si podem entrar. En diré només l'indispensable per situar, segons el meu criteri, la filosofia de la religió en relació a les ciències de la religió. És obvi que una i altres tenen en comú la voluntat de fer un tractament racional i autònom del fet religiós. Però, ens podriem preguntar: ¿és que la filosofia de la religió hi pot afegir alguna cosa, a les ciències esmentades? És una pregunta que forma part d'una de més general: ¿és que la filosofia hi pot afegir alguna cosa, a la ciència (per exemple, l'antropologia filosòfica a les ciències de l'home, la filosofia del llenguatge a la lingüística, etc.)?

Si s'accepta la pregunta formulada en aquest termes, cal contestar, òbviament, que, en el pla de les investigacions pròpies de la ciència, no hi pot afegir res. Tanmateix, per poc crític que se sigui amb el positivisme, cal reconèixer que, al costat (o més ençà, o més enllà) de les qüestions de fet, hi ha les qüestions de dret, de sentit, de valor, i que, al costat (o més ençà, o més enllà) de les qüestions de gènesi i de funció de les religions, hi ha la qüestió de la veritat o la falsedat de les afirmacions religioses²⁰.

Arribats en aquest punt, podriem definir la filosofia de la religió, si més no provisionalment, com una disciplina filosòfica «regional» (encara que, naturalment, amb implicacions globals), part de la «filosofia de la cultura», que té per objecte aclarir la naturalesa, el sentit, les implicacions i el valor de la religió i les seves relacions amb la resta de la cultura, mitjançant una reflexió sobre el *factum* de les religions (conegut per les ciències de la religió) i una valoració crítica de les teories a què aquest ha donat lloc.

No cal dir que pressuposo aquí una concepció discontinuïsta de les relacions entre ciència i filosofia, que no permet de conce-

²⁰ És Husserl qui ens ha ensenyat d'una bona vegada a distingir entre les qüestions de gènesi i les de valor. Vegeu, també, Kant (*Crítica del judici*, 86, «Observació»): «Tot això vol dir únicament que, si bé la *por* pot haver estat la primera a produir *déus* (dimonis), la *raó*, en canvi, ha estat la primera a poder produir el concepte de *Déu*, en virtut de principis morals».

bre aquesta com una generalització dels resultats de la ciència, amb tendència a l'extrapolació. Filosofia i ciència tracten de respondre a preguntes diferents. La filosofia de la religió ha d'estar informada de les adquisicions de les ciències de la religió i, sobretot, ha de tenir una idea clara de l'objecte i, per tant, de l'abast d'aquestes ciències, perquè ha de saber de què està parlant; però no es pot pretendre que li sigui indispensable tenir-ne un coneixement exhaustiu. Si ignorés les ciències, es mouria en el buit; però, si no pogués començar fins que aquestes haguessin acabat, no podria començar mai.

Deliberadament he deixat per al final d'aquesta part el tema de la *fenomenologia de la religió*, que cal situar també en relació a les ciències de la religió i a la filosofia de la religió²¹.

La fenomenologia de la religió, estretament vinculada a la història de les religions²², es proposa de descriure, segons una tècnica d'inspiració husserliana, el fenomen religiós en la seva especificitat, sense reduccions ni projeccions de cap mena, posant entre parèntesis tota classe d'hipòtesis, tant científiques com filosòfiques.

En realitat, cal distingir dues varietats en la fenomenologia de la religió: una, representada sobretot per autors procedents del camp de la història de les religions, i una altra, representada per autors de formació filosòfica. Pels primers, sol aparèixer com un moment totalitzador de les ciències de la religió, que, per altra part, opta per un cert enfocament d'aquestes en el sentit de donar primacia a la comprensió i la significació per damunt de l'explicació i la funció. Pels altres, representa un moment o un enfocament de la filosofia de la religió, amb una ambigüitat metodològica —ciència qualitativa, captació d'essències— que potser és consubstancial a la fenomenologia mateixa.

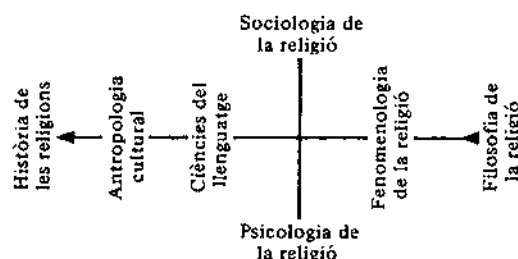
²¹ Sobre la història de la fenomenologia de la religió, vegeu J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *o. c.*, pp. 44-71, o bé G. van der LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, F.C.E., 1964, pp. 658 ss.

²² En els països anglosaxons, s'ha practicat sovint amb el nom d'*història comparada de les religions*. Tots tenim present, també, el títol —*Tractat d'història de les religions*— de l'obra més coneguda de M. Eliade, que, de fet, és un tractat de fenomenologia de la religió.

Com en el cas de la filosofia de la religió, podríem dir que la fenomenologia de la religió pressuposa un bon coneixement empíric de les religions, però no necessàriament exhaustiu, ja que el que pretén és copsar les estructures essencials de la religió, intuïnt l'universal en el particular.

Sense entrar en una avaluació de les possibilitats i els límits del mètode fenomenològic, des de la perspectiva aquí adoptada podríem dir que, en la mesura en què és descriptiu, és prefilosòfic; però fa una funció saludable de fiscalització de prejudicis i, per tant, d'ascesi intel·lectual²³.

Tractant de sintetitzar tot el que hem dit fins ara, es podria representar gràficament el conjunt interdisciplinari de què hem anat parlant en la forma següent:



2) Llambregada a la història de la filosofia de la religió i al ventall de les tendències actuals

Donar un cop d'ull a la història de la filosofia de la religió i veure com s'ha anat constituint pot ajudar-nos a determinar amb més precisió el seu estatut actual.

Dèiem abans que, si bé com a disciplina filosòfica organitzada autònomament i amb denominació pròpia, la filosofia de la religió

²³ Una cosa semblant es podria dir d'una bona part de la filosofia analítica de la religió, que podria ser considerada com una fenomenologia *sui generis* del llenguatge religiós. El caràcter descriptiu i, en certa manera, pre-filosòfic d'una part de la filosofia analítica es revela en la mateixa nomenclatura utilitzada per alguns dels seus més exímis representants. Per donar alguns exemples, Austin parla de «fenomenologia lingüística»; Wisdom, de «psicoanàlisi lingüística»; Ryle, de «geografia lògica»; Strawson, de «metafísica descriptiva», etc.

és relativament recent, les seves arrels són tan antigues com la filosofia mateixa²⁴.

En efecte, a Grècia el pensament racional, des dels seus orígens jònics, s'aplicà a desxifrar el significat de la religió, que fou considerada, generalment, com una forma pre-filosòfica d'interpretació del món i de la vida, superada per la filosofia²⁵. És la concepció que podríem qualificar d'«il·lustrada» i que es pot exemplificar amb els noms de Xenòfanes, Heràclit o els estoics, entre d'altres.

També hi trobem, ni que sigui en forma embrionària, teories més radicals sobre l'origen de la religió, ordides pels rars ateus del món antic: origen psicològic (la por), segons Demòcrit i els epicuris; origen sociològic (procés de divinització de personatges rellevants), segons Evemer; origen polític (invenció dels legisladors per fer guardar les lleis), segons Críties.

En sentit contrari, trabariem en Plató elements per a una teoria no reduccionista de la religió, amb una valoració positiva del mite²⁶. Plató i Aristòtil —en certa manera, ja Parmènides— posaren, a més, les bases de la reflexió filosòfica sobre Déu. En Plató, però, no hi ha encara coincidència entre el primer principi ontològic i el primer principi teològic. Aquesta coincidència, la trobem, en canvi, en Aristòtil, encara que el seu Déu (el motor immòbil) no té cap caire religiós. És difícil, per tant, de saber quina relació podien tenir, de fet, amb les religions existents les especulacions de Plató i Aristòtil sobre l'incondicionat i el primer motor.

²⁴ Deixem de banda les cultures orientals, on només per analogia amb la tradició occidental es pot parlar de filosofia, potser de religió (vegeu la nota 16), i, en tot cas, de filosofia de la religió. El present esbós de prehistòria i d'història d'aquesta disciplina només es proposa, naturalment, evocar les grans línies de la seva evolució, sense cap pretensió de ser exhaustiu. Un intent semblant, escrit des d'una altra perspectiva, es pot trobar a H. DUMERY, *Phénoménologie et religion*, París, P.U.F., 1962, pp. 77 ss.

²⁵ És gairebé obligat recordar aquí la famosa expressió d'Aristòtil sobre «els primers que teologitzaren», abans que vinguessin els filòsofs (*Metafísica*, I, 3; 983 b, 27-30).

²⁶ Penso, efectivament, que la presència de mites en els diàlegs platònics no és un simple residu pre-racionalista, sinó que respon a un grau elevat de consciència lingüística.

Sigui com sigui, trobem ja esbossades des de l'antiguitat les posicions bàsiques de la filosofia enfront de la religió: una posició dominant, la «il·lustrada», que preconitza l'absorció-superació de la religió, flanquejada a banda i banda per dues posicions minoritàries, que en propicien la dissolució i la irreductibilitat, respectivament.

Amb l'adveniment del cristianisme, el problema principal serà el de la relació entre la raó i la fe. Tant la tendència antihel·lenística com la més hel·lenitzant —que no parà fins a donar, amb l'escola alexandrina, els capadocis i Sant Agustí, una interpretació metafísica de la fe—, es resistiran als esquemes de dissolució o absorció de la religió per la filosofia; però, amb més o menys reticències o entusiasme segons els casos, a l'hora de buscar referències culturals, veuran en el «Déu dels filòsofs» un aliat contra els déus de les religions paganes.

Aquest acostament a la filosofia serà, tanmateix, molt caut, ja que, en gros, es pot dir que és el cristianisme mateix el que serà considerat pels Pares de l'Església com «la vertadera filosofia», que, per tant, entra en concurrència amb la pagana, confrontant-se amb ella en el mateix pla. L'alternativa serà: o bé la saviesa cristiana, més o menys impregnada de racionalitat, per rellevar les religions i la filosofia paganes; o bé la saviesa pagana, més o menys impregnada de religiositat, per supplantar les religions històriques, inclosa la cristiana. Naturalment, aquesta situació presuposa, almenys implícitament, una concepció de la religió i de la filosofia: la religió apareix, no solament com una instància soteriològica, sinó també com una concepció del món; i la filosofia apareix, no solament com a obra de la raó, sinó també com una dogmàtica heretada.

L'obra dels Pares de l'Església és, per tant, fonamentalment teològica, i només de forma implícita, o explicitada incidentalment —sobretot per necessitats apologetiques—, hi trobem elements de filosofia de la religió.

Una cosa semblant podríem dir dels medievals: la seva concepció de la filosofia com *ancilla theologiae*, amb la consegüent impossibilitat teòrica de distanciament metodològic, fa pràcticament impensable la filosofia

de la religió. Aquesta impossibilitat teòrica es troba, d'altra banda, en el món sociològicament cristià de l'Edat Mitjana, afavorida per una pràctica impossibilitat psicològica. És veritat que, amb la recepció de l'aristotelisme en el segle XIII, la filosofia reclamarà cada vegada més els seus furs. Però les conseqüències, en el camp que ens ocupa, no aniran apareixent fins més tard²⁷.

La situació és sensiblement diferent en la filosofia àrab —i, fins un cert punt, en la jueva, que compta, d'altra banda, amb el precedent llunyà de Filó d'Alexandria—, on retrobem la posició que abans qualificava d'«il·lustrada». El seu supòsit bàsic es podria formular dient que la religió i la filosofia tenen el mateix objecte, però formes d'expressió diferents, corresponents a graus de comprensió també diferents. L'averroisme llatí aclimatarà aquestes idees en el món cristià, tot modificant-les parcialment amb la doctrina de la «doble veritat».

A partir del Renaixement, la filosofia recupera progressivament la seva autonomia. La desintegració del sistema de «cristiandat» i la regressió sociològica del cristianisme faciliten psicològicament el distanciament metodològic. Al costat de les grans síntesis cristiano-platòniques (del Cusà als florentins) i de la nova presa de consciència de la irreductibilitat cristiana (Luter, però també Erasme), hi trobem els inicis d'aquest nou tractament «distanciat» del fenomen religiós, que pot ser qualificat de filosòfic o de científic segons els casos, i que està motivat sovint pel desig d'instaurar la pau religiosa (dels utopistes a Bodin, de Maquiavel a Hobbes).

Cal dir també que, amb l'anomenat «llibertinatge erudit», reapareixen, sobretot a Itàlia i a França, les posicions radicals de l'antiguitat sobre l'origen i la funció de la religió, però adoptades des d'una nova consciència històrica i referides com més va més explícitament al cristianisme; de manera que

la filosofia de la religió, a partir d'ara i fins al començament del segle XX, coincidirà substancialment amb la crítica filosòfica del cristianisme i, a través d'ell, de tota religió²⁸.

Descartes, que pot ser considerat com el liquidador del Renaixement i l'iniciador de la filosofia moderna pròpiament dita, representa la gran posta entre parèntesis del tema religiós. Segons com, el seu dualisme filosofia/teologia sembla una radicalització de l'incipient dualisme tomista, i la seva al·lèrgia a la teologia, una rèplica de l'al·lèrgia luterana a la filosofia²⁹. En tot cas, en Descartes la religió no és objecte de tractament filosòfic: potser el racionalisme cartesià estava constitutivament impossibilitat per donar una filosofia de la creença religiosa. Sigui com sigui, la *pax cartesiana* no podia durar: l'equilibri precari es trencà, com sol passar en aquests casos, a la generació següent. Després de Descartes, la filosofia farà un tractament de la religió cada cop més de fora estant i de forma polèmica.

El segle XVII desembocarà, en conjunt, en la idea d'un «cristianisme raonable» (Locke, Leibniz), que evolucionarà ràpidament, durant la primera meitat del segle XVIII, cap al «deisme». El cristianisme hi és considerat com un simple fenomen històric, la significació vàlida del qual queda reduïda als dogmes de la «religió natural»³⁰. Cal remarcar, altrament, que, segons el tipus de filosofia de què es parteix, el «deisme» tindrà un caire més o menys teïsta o panteïsta³¹.

En el marc d'aquest gran moviment de revisió dels fonaments de la nostra cultura

²⁸ Quasi tota la filosofia moderna de la religió és obra de no creients o de creients sostrets a l'ortodòxia de les esglésies. Llevat de rares —per bé que importants— excepcions, com veurem tot seguit, els creients vinculats a alguna església, només intervenen també polèmicament, amb una actitud defensiva i apològica.

²⁹ Vegeu la nota 27 i el final de la nota 5.

³⁰ Que, més que una religió, és una teoria filosòfica sobre les religions, que pretén retenir-ne els elements racionals pretesament comuns (existència de Déu i immortalitat de l'ànima), rebutjant-ne els dogmes «positius» i particulars. De fet, és una decantació racional i empobrida del monoteisme europeu dels segles anteriors, amb negació de la revelació i del miracle i, en els filòsofs més agosarats, de la providència.

³¹ En alguns casos, és difícil àdhuc de saber si es tracta pròpiament de deisme (teïsta o panteïsta), de

²⁷ H. Duméry fa notar (o. c., p. 92), sens dubte exageradament, però potser amb un punt de raó, que Sant Tomàs, en admetre els dos ordres de veritats, va decidir la sort de la filosofia moderna. En tot cas, no s'orienta cap al tipus de reflexió que denominem filosofia de la religió, per més elements dispersos que n'hi hagi en la seva immensa obra.

que és la Il·lustració, el problema de fons que es planteja —i que no deixarà ja de ser problema— és el del valor universal del cristianisme.

La llista de noms que aquí es podrien arrangerar seria inacabable i desbordaria àmpliament, pels dos caps, el segle XVIII: des de Herbert de Cherbury, ja al començament del segle XVII, fins a Brunschviog, Cassirer o Jaspers en el nostre segle, passant per Toland i Tindal, Voltaire i els enciclopedistes, Lessing i Goethe, Rousseau i Kant, Fichte i Schelling, potser Schleiermacher i, en certa manera, fins i tot Hegel³². Sense oblidar Hobbes, Spinoza o Hume, que caldria situar a la frontera entre el deisme i l'ateisme.

Els darrers noms esmentats ens remetent ja a les concepcions atees de la religió, que, generalment, tracten de donar-ne no solament una «interpretació», sinó també una «explicació». Aquest corrent parteix del «llibertinatge erudit» del període renaixentista, de què parlava abans, passa pel materialisme francès del segle XVIII³³ i troba la seva màxima eclosió, a partir de la primera meitat del segle XIX, en la doble tradició de l'ateisme contemporani, derivada, respectivament, de Comte i de Hegel, i que, en certa manera, porta a les darreres conseqüències algunes de les idees de la Il·lustració.

teisme cristià o d'ateisme. De fet, el deisme, pel seu aspecte afirmatiu, ha estat considerat sovint com el baluard del teisme cristià i, pel seu aspecte negador, com «l'esdevenir de l'ateisme». Segons els casos, s'insisteix més en la defensa d'una religió raonable o en la denúncia dels mals que comporta tota religió.

³² Schelling, Schleiermacher i Hegel, però, com a grans representants que són de l'època romàntica, fan una nova valoració del mite i representen un esforç per aclarir la naturalesa de la religió sense reduir-la a una abstracta i hipotètica religió natural, ans examinant-la més aviat a través de les religions històriques, és a dir, de les úniques existents. El cas de Hegel és especialment complex, car comparteix el gran supòsit il·lustrat de la superació de la religió per la filosofia, però, al mateix temps, d'una banda, va poder ser anexionat per la «dreta hegeliana» en benefici de les esglésies luteranes, i, d'una altra, està clarament a l'origen de tota la tradició de l'ateisme humanista contemporani, com veurem tot seguit.

³³ O de «l'anomenat materialisme francès del segle XVIII», perquè, amb la possible excepció de La Met-

En efecte, des de fa cent cinquanta anys, totes les filosofies atees de tipus cientista —o agnòstic, en la mesura en què aquesta paraula és, sovint, un eufemisme— es dibuixen sobre el fons positivista de la llei comtiana dels tres estats. El «cientisme» pròpiament dit —molt allunyat, en aquest cas, de l'agnosticisme— trobarà la seva forma típica i tòpica en el materialisme evolucionista. Però, científisme i agnosticisme es retrobaran, combinats en dosis diverses, en el neopositivisme i filosofies afins³⁴.

De la mateixa manera, totes les filosofies atees de tipus humanista donaran una explicació de la religió que accepta, amb diverses variants, els supòsits hegelians de l'immanentisme, de la teoria de la consciència desgraciada, de la dialèctica de l'amo i l'esclau, i de la superació —o, eventualment, impossibilitat de superació— de l'alienació religiosa. Aquí, la genealogia és òbvia: Hegel, Feuerbach i, d'una banda, Marx i la tradició marxista, i, d'una altra, Nietzsche, Freud i Sartre, per quedar-nos només amb els noms més representatius³⁵.

Paral·lelament a les filosofies de la religió «il·lustrades» i atees, cal esmentar, per completar el ventall del pensament modern, un tercer corrent, que reivindica la irreductibilitat del fet religiós i tracta d'explicitar els supòsits filosòfics del cristianisme i d'aclarir diversos aspectes de l'existència cristiana. Caldria incloure en aquest capítol alguns dels genis religiosos moderns, com Luter (ja esmentat abans), Pascal, Kierkegaard o, més a prop de nosaltres, Karl Barth, sense oblidar filòsofs clàssics com Malebranche o Berkeley, figures aïllades com Newman, tradicio-

tric, té més de «naturalisme» que de materialisme en sentit estricte. L'obra més ambiciosa de crítica del cristianisme és, potser, *Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* del baró d'Holbach.

³⁴ Bertrand Russell pot ser considerat com un dels darrers i més típics representants d'aquesta tendència.

³⁵ En aquesta línia d'interpretació de la filosofia contemporània, algú ha pogut escriure, parodiant amb molta lucidesa la coneguda frase del començament del quart evangeli, que «al principi era Hegel» (E. BORNE, *Déu no ha mort*, Barcelona, Estela, 1962, p. 41). L'estructuralisme ideològic i antihumanista serà una curiosa barreja de supòsits científics i hegelians.

nalistes com Lamennais, algunes formes de la neoscolàstica catòlica o del fonamentalisme protestant i, fins i tot, en certs aspectes, alguns dels noms que, des d'un altre punt de vista, he arreglerat més amunt amb el moviment il·lustrat, com, per exemple, Kant, Schelling o, sobretot, Schleiermacher.

Acabem de retrobar, per tant, en l'època moderna i contemporània —i aplicats fonamentalment al cristianisme— els tres tipus bàsics de filosofia de la religió ja esbossats en la filosofia grega, que preconeixen, respectivament, la superació, la dissolució o la irreductibilitat de la religió, amb la matisació que alguns dels noms podrien figurar a la vegada en més d'un lloc, segons l'aspecte que es vulgui subratllar.

Si haguéssim d'assenyalar un moment decisiu en la constitució de la filosofia de la religió com a disciplina filosòfica organitzada autònomament, potser hauriem de pensar en la quarantena d'anys que separen la publicació de *La religió dins dels límits de la simple raó* de Kant (1793) i la de les *Lliçons sobre la filosofia de la religió* de Hegel (1832). Tot el període anterior podria ser considerat com el de la seva prehistòria. A partir de la segona meitat del segle XIX, d'altra banda, amb la progressiva constitució de les diverses ciències de la religió, anirà desapareixent l'anterior barreja d'elements científics i filosòfics, que aniran trobant el seu lloc respectiu, la qual cosa facilitarà una clarificació metodològica.

Cal afegir, però, que, fins al començament del segle XX, la preocupació religiosa o antireligiosa, que estava sempre a primer pla, ha actuat com un element pertorbador de la filosofia de la religió. La substancial disminució d'aquest fenomen ha permès, en el nostre segle, l'aparició d'un nou estil de filosofia de la religió, amb consciència que la seva funció no és de condemnar, superar o defensar, sinó d'entendre.

Paral·lelament a l'obra de William James, de Blondel i de Bergson, reveladors ja d'aquest estat d'esperit, el nou enfocament es veié afavorit per l'aparició, en l'àmbit general de la filosofia, de dos nous instruments metodològics, que han estat àmpliament utilitzats

en el tractament del fet religiós: la fenomenologia i l'anàlisi del llenguatge.

La fenomenologia, emprada sobretot en el continent europeu, s'inspira, naturalment, en Husserl, però també, en la seva aplicació a la religió, parcialment en Dilthey i remotament en Schleiermacher. El seu interès està centrat en el tema de l'especificitat del fenomen religiós³⁶.

Quant a la l'anàlisi, predominant en el món anglosaxó, cal dir que la seva aplicació al camp de la religió, inspirada principalment —encara que no exclusivament— en el segon Wittgenstein, ha anat desplaçant el seu centre d'interès del problema de la verificació dels enuncisats religiosos cap al de la descripció de les característiques del llenguatge religiós³⁷.

En íntima relació amb aquesta doble orientació, caldria esmentar també la filosofia de la religió continguda, encara que no sempre explícitament, en la «teologia dialèctica» (Barth, Bonhöffer, Tillich, Bultmann), d'arrel existencialista, i en la «teologia radical», d'arrel, en alguns casos, analítica (Van Buren). El tema comú és el de la crítica de la «religió» —contraposada a la «fe»—, que dona lloc a una nova hermenèutica, condicionada per la problemàtica de la «desmitologització» i de la «secularització». Altres formes de teologia —«teologia política», «teologia de l'alliberament»—, emparentades poc o molt amb aquelles, s'inspiren a vegades, en graus diversos, en la tradició marxista.

Cal mencionar, finalment, en aquest capítol de renovació instrumental, el mètode estructural, aplicat per Lévi-Strauss, R. Barthes i altres a l'anàlisi dels mites i a l'exegesi bíblica.

³⁶ He dit abans que, de fet, cal distingir dues varietats en la fenomenologia de la religió, segons que els fenomenòlegs procedixin del camp de la història de les religions o de la filosofia. Per esmentar alguns noms coneguts, podríem situar entre els primers Van der Leeuw, Eliade o Widengren, i, entre els segons, Max Scheler, Otto o Duméry (per bé que aquest darrer va molt més enllà de la descripció fenomenològica).

³⁷ Cosa que fa que no estigui tan allunyada de la fenomenologia com podria semblar a primera vista (vegeu la nota 23). Podríem esmentar, a títol d'exemple d'aquesta tendència, els treballs de Flew, Hare, Braithwaite, MacIntyre, Mitchell, Wisdom o Hick.

Si ara, després d'aquest recorregut històric, féssim un tall sincrònic en l'actualitat, constataríem una situació força bigarrada, on coexisteixen les noves orientacions amb altres de procedència més antiga. La radiografia de les formes actuals de filosofia de la religió seria, aproximadament, aquesta (l'ordre no té cap mena de significació):

a) fenomenologia, empeltada, a vegades, de filosofia reflexiva o transcendental;

b) filosofia analítica, generalment bastant asèptica —i escèptica—, però que, a vegades, conserva adherències positivistes o, altres vegades, inspira algunes formes de «teologia radical»;

c) hermenèutica existencial, inspirant, a vegades, algunes formes de «teologia dialèctica»;

d) anàlisi estructural, a mig camí entre la filosofia de la religió i la ciència de les religions;

e) marxisme, amb graus diversos de presència hegeliana, derivant, a vegades, cap a l'historicisme o el sociologisme, o inspirant, altres vegades, també en graus diversos, algunes formes de teologia «bel·ligerant»;

f) freudisme, i variants diverses de psico-logisme;

g) diverses combinacions de freudo-marxisme, amb tocs de cientisme, d'estructuralisme, de nietzscheisme o d'orientalisme, segons els casos;

h) diverses variants de la concepció «il·lustrada»;

i) neoscolàstica i fonamentalisme, amb graus diversos de motivació apologetica.

3) Indicacions sobre la temàtica i la metodologia de la filosofia de la religió

Acabem de passar revista de la gran varietat actual d'enfocaments de la filosofia de la religió. Podríem dir que n'hi ha per a tots els gustos. En la major part dels casos, però, cal reconèixer que no hi ha un plantejament explícit de la qüestió de la temàtica i de la metodologia d'aquesta disciplina. Generalment, s'hi fa un tractament «dogmàtic» de la religió, des dels supòsits de la pròpia opció filosòfica, professada des d'una actitud que

podríem qualificar de «consciència feliç». Amb la qual cosa queda automàticament fixat l'objectiu i s'estalvien problemes de mètode³⁸. Altres vegades —és el cas de la fenomenologia o de l'anàlisi lingüística— no es passa gaire d'un tractament propedèutic, pre-filosòfic, a no ser que es doni pas tot seguit a un altre tipus de metodologia. És aquesta darrera circumstància la que permet d'assenyalar, al costat de les concepcions al·ludides —dogmàtica i propedèutica—, una tercera concepció, que, amb la modèstia i les precaucions degudes, podríem qualificar de crítica. Miraré de donar-ne, a continuació, una idea, parlant successivament, per raons de claredat, de la temàtica i de la metodologia, tot i que ambdós aspectes estan mútuament implicats³⁹.

Tradicionalment, el tema fonamental de la filosofia de la religió ha estat el de la veritat (i el valor) de la religió i, més particularment, del cristianisme i de la cosmovisió que el fa plausible: ¿és Déu qui ha creat l'home a la seva imatge i semblança, o és l'home qui ha creat Déu a la seva imatge i semblança? Abans suggeria, però, que la preocupació apologetica o antireligiosa subjacent a aquesta qüestió havia actuat, de fet, fins a una

³⁸ Tractar el tema de la religió des dels propis supòsits filosòfics és quelcom de perfectament legítim —és més, en rigor, no pot pas ser d'altra manera—, sempre que se'n tingui consciència i que la pròpia opció filosòfica sigui assumida de manera crítica i no doctrinària. És la tranquil·la possessió d'una filosofia, si de cas, allò que inspira confiança, car la filosofia no és el lloc del confort intel·lectual.

³⁹ H. Duméry (*Critique et religion*, París, S.E.D.E.S., 1957, pp. 32 ss.) parla d'un triple objectiu de la filosofia de la religió: a) fer la crítica filosòfica del material religiós (llenguatge, estructures, intencionalitat); b) aclarir l'objecte i el mètode les diverses disciplines (científiques o teològiques) que s'ocupen de la religió i especificar en què se'n diferencia la crítica filosòfica; i c) fer la crítica epistemològica dels sistemes (científics o teològics) constituïts, per verificar-ne el rigor metodològic. En línies generals, diria que no em sento molt allunyat d'aquest plantejament, tot fent notar que c) pot reduir-se a b), i que a), formulat en aquests termes, és susceptible d'interpretacions molt diverses. I aprofito aquesta avinentesa per deixar constància del meu deute amb Henri Duméry, que el coneixedor d'aquest autor advertirà sobretot en els punts 3) i 4) d'aquesta ponència. Llàstima que el seu projecte de «filosofia del cristianisme» s'hagi quedat aparentment estancat, després dels quatre llibres publicats l'any 1957.

època recent, com un element pertorbador i que un nou estil de filosofia de la religió, que abandona, o almenys deixa en segon pla, l'objectiu religiós o antireligiós, tendeix a fer un tractament més distanciat, descriptiu, analític i formal del tema religiós, considerant que el seu objectiu no ha de ser condemnar, superar o defensar, sinó entendre.

Això suposa, pel cap baix, una presa de consciència problematitzadora i clarificadora, que col·loca com a primer bloc temàtic de la filosofia de la religió el del seu propi estatut. És el tema mateix d'aquesta ponència, que, per tant, caldria donar aquí íntegrament per reproduïda (passeu-me el llenguatge notarial i la paradoxa a què ens abocaria aquesta reproducció).

Hi ha un segon bloc temàtic que, si bé, com he explicat abans, és més o menys propedèutic i, per tant, amb prou feines si es pot considerar filosòfic, tanmateix és indispensable per fer ulteriors plantejaments estrictament filosòfics i, a aquest títol, ha de figurar en qualsevol programa sistemàtic de filosofia de la religió. Està constituït per les diverses aproximacions científiques⁴⁰, fenomenològiques i analítiques al fet religiós.

Abans he explicat com entenia l'articulació de les ciències de la religió amb la filosofia de la religió pròpiament dita. També he insinuat que la fenomenologia i l'anàlisi, bé que em semblen insuficients, tanmateix són absolutament imprescindibles per fer-se càrrec de l'objecte, per denunciar prejudicis i extrapolacions i per evitar falsos problemes. És un fet que l'actual filosofia de la religió recull àmpliament —i amb raó— temes bàsicament fenomenològics i lingüístics, a penes apuntats en el passat, que poden ser tractats amb una relativa independència de la qüestió de la veritat i del valor de la religió: especificitat del fenomen religiós, dimensions i formes de la consciència religiosa, expressions i degradacions de la religiositat, inserció de l'actitud religiosa en la vida humana (¿hi ha un *a priori* religiós? ¿És

el *sacrum* una mena de «transcendental», com el *verum*, el *bonum* o el *pulchrum*?), objectivacions i mediacions del sagrat, teofanies i mitologies, religió i institució, característiques del llenguatge religiós, nivells i hermenèutica del discurs religiós, categories i intencionalitat religiosa, experiència religiosa i coneixement, unitat i diversitat del fenomen religiós, tipologia de les religions i de les manifestacions parareligioses, etc.

Són qüestions fonamentalment descriptives, per bé que carregades de connotacions valoratives. Estan orientades a definir la naturalesa de la religió, l'extensió i la comprensió del seu concepte, el seu lloc en el conjunt de la cultura i la seva relació amb els altres sectors culturals (metafísica, moral, art, ciència, ideologia, etc.). I tot això, en principi, *de tejas abajo*, per bé que desembocant naturalment en el plantejament de tota la problemàtica relativa a la veritat i al valor de la religió.

És aquesta problemàtica —epistemològica, metafísica i axiològica— la que constitueix el tercer i més decisiu bloc temàtic de la filosofia de la religió, en el qual la ciència, la fenomenologia i l'anàlisi han de donar pas a la reflexió crítica.

Cal remarcar que les qüestions pròpiament axiològiques, si no queden matusserament reduïdes al tema de l'«interés» i la «utilitat» de la religió (al famós «¿per a què serveix?»), posen en joc, més enllà del que ens puguin dir les ciències de la religió, tota una concepció de l'home i de l'ideal humà: tota una antropologia filosòfica, una axiologia i, finalment, una metafísica. Per això, la qüestió del «valor» en sentit estricte ens remet, finalment, a la qüestió del «valor de veritat», és a dir, a la qüestió de la veritat *tout court*, de les afirmacions religioses⁴¹.

Podríem encara distingir aquí tres grups de problemes:

⁴⁰ És a dir, sociològiques i psicològiques, sobre la base d'un bon coneixement històric. «Antropològiques», si voleu, per subratllar el denominador comú de «ciències de l'home» que tenen les ciències de la religió.

⁴¹ Diguem, de passada, que els horitzons axiològics i metafísics de les religions han de ser explorats a partir de la consideració d'alguna(es) religió(ns) concreta(es), estudiada(es), a més, en la seva evolució històrica. Normalment, a partir d'aquella que, a efectes metodològics, és considerada com *analogatum princeps*. Tot el que segueix està formulat pensant especialment en les religions monoteistes.

a) Uns de caràcter més formal, és a dir, relativament independents dels continguts concrets de cada religió, com són els relatius a la justificació del discurs religiós i a l'estatut epistemològic de la creença religiosa. Aquest és el lloc de l'examen de les relacions entre la raó i la fe (o, més generalment, entre raó i religió), de la pregunta per les condicions de possibilitat del discurs religiós, de l'anàlisi de les mediacions culturals (i transculturals) de l'expressió religiosa —donar a l'home allò que és de l'home—, i de la recuperació d'alguns temes clàssics de teologia fonamental, com és ara el dels anomenats «motius de credibilitat» (que es podrien deixar en «credibilitat» simplement, paraula que té ara l'avantatge de les seves evidents connotacions morals) i el de l'*anàlisi fidei*.

b) Un altre grup de problemes vindria més directament determinat pels continguts materials de les religions: són les qüestions relatives a les implicacions metafísiques del discurs religiós (i, de rebot, del discurs antireligiós, naturalment). És el lloc de l'explicitació del que, utilitzant lliurement la famosa expressió de Quine, en podríem dir el «compromís ontològic» del creient (i del no creient, es clar, que és un creient que creu coses diferents).

No és que una fe religiosa pressuposi una metafísica determinada, però sí que es pot dir, sens dubte, que n'exclou algunes. La fe religiosa no és mai metafísicament neutra. Una metafísica, com a tematització i justificació crítica que és d'una cosmovisió, explica els supòsits des dels quals una religió determinada resultaria plausible o no⁴².

En aquest sentit, una de les tasques fonamentals de la filosofia de la religió ha estat

⁴² És aquesta idea la que presideix la «metafísica religiosa» de J. Gómez Caffarena en l'obra citada diverses vegades. Igualment es podria dir, en sentit contrari, que «les metafísiques són tributàries dels àmbits de racionalitat oberts per les grans religions» (J. M. Via Taltavull, en una comunicació, penso que inèdita, a les IX Jornades Catalanes de Teologia, organitzades als Hostalets de Balenyà per l'Associació de Teòlegs Catalans el desembre de 1973, sobre el tema de «l'accés a Déu».

sempre, en una forma o altra, la mediació filosòfica dels continguts religiosos, l'assumpció racional de la positivitat religiosa, la discriminació de la dimensió d'universalitat d'una religió. És una tasca que, confessionalitat a part, no està molt allunyada del tradicional *intellectus fidei* dels teòlegs. Correspon al que en podríem dir el «moment de veritat» de les posicions que he vingut qualificant d'il·lustrades⁴³. És aquí on s'escau d'aprofundir la significació de categories religioses com Déu, sobrenatural, revelació, miracle, gràcia, pecat, salvació, etc.

Ara bé, explicitar les implicacions metafísiques de les religions monoteistes i el seu coeficient de racionalitat equival a prendre consciència de les motivacions de la cosmovisió que, per fer via, en podem dir teista.

Caldria, és clar, disposar d'una tipificació útil de les cosmovisions. Pel meu compte —i sense que sigui aquest el lloc de donar-ne la justificació—, m'inspiraria lliurement en la de Dilthey, que corrigeix el simplisme de la d'Engels⁴⁴, i distingiria tres tipus bàsics de cosmovisió, que, segons l'aspecte que és vulgui subratllar, podríem anomenar:

- materialista = mecanicista = atea;
- naturalista = biologista = panteista;
- espiritualista = personalista = teista⁴⁵.

⁴³ És la recerca de les anomenades, en ocasions, «raons necessàries» (Sant Anselm, Ramon Llull), que, de fet, coincideixen pràcticament amb les tomistes raons de congruència (seria un disbarat històric fer d'aquells teòlegs uns racionalistes). Però és també el que, a la seva manera, volgué fer Kant i el que, amb més ambició teòrica i amb més «voracitat» —absorbent i, potser, dissolvent— feu Hegel. És aquesta mateixa tasca la que, amb més respecte per la positivitat, ha emprat Duméry, o la que, des d'una perspectiva distinta i, de fet, més propera a la teologia, fa J. Gómez Caffarena amb el nom, ja esmentat, de «metafísica religiosa». El projecte d'aquest darrer, pel fet d'explicitar els seus supòsits (exposats àmpliament en dues obres anteriors), surt al pas de possibles objeccions que, des de la perspectiva aquí adoptada, se li podrien formular.

⁴⁴ Vegeu W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, F.C.E., 1954, i F. ENGELS, *Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya*, Barcelona, Ed. 62, 1970.

⁴⁵ Cal evitar de confondre el sentit filosòfic i el sentit ideològic de categories com «materialisme», «espiritualisme», «personalisme», etc. D'altra banda, cal remarcar que aquests tipus de cosmovisió no sempre es

L'examen de les motivacions de la cosmovisió teista permet de recuperar, tal com insinuava més amunt⁴⁶, gairebé íntegrament la temàtica de la teologia natural, però des d'una perspectiva més àmplia i menys ambigua. D'altra banda, com apuntava també fa un moment, explicitar les motivacions de la cosmovisió teista convida a fer el mateix amb les cosmovisions panteista i atea. Es tracta, naturalment, en els tres casos, de veure quines en són les línies de força i les debilitats.

c) Finalment, hi ha un tercer grup de problemes plantejats, que posa en joc a la vegada aspectes formals i materials i que podrien ser tractats en forma d'anàlisi crítica de les teories filosòfiques de la religió que, de fet, han sorgit històricament. Reprenent l'esquema utilitzat en el repàs històric que feiem més amunt, es podrien reduir a tres tipus, que, a falta d'etiquetes millors, podríem anomenar:

- lectures atees del discurs religiós;
- lectures il·lustrades del discurs religiós;
- lectures positives del discurs religiós.

Les primeres tracten de donar una explicació, de buscar una etiologia de la religió; les segones i les terceres, amb criteris diferents, busquen primàriament una interpretació, una hermenèutica; les terceres, a diferència de les primeres i les segones, reivindiquen la irreductibilitat de la religió, tal com l'han interpretada fins ara, des de dintre, les tradicions de les esglésies.

Aquests tres tipus de lectura no es corresponen estrictament amb els tres tipus de cosmovisió:

- des de la cosmovisió atea, es dona necessàriament una lectura atea;
- des de la cosmovisió panteista, es pot donar una lectura atea o il·lustrada, segons els casos;

troben realitzats de manera químicament pura, sinó que, a vegades, apareixen mesclats, en dosis diverses, en un mateix filòsof.

⁴⁶ Vegeu la nota 13.

— des de la cosmovisió teista, es pot donar una lectura il·lustrada o positiva, segons els casos.

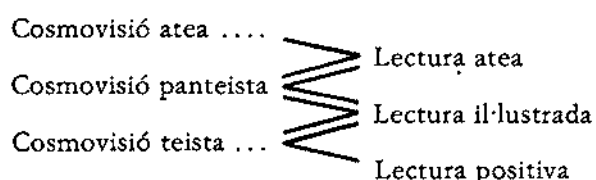
Vist des de l'altre costat:

— una lectura atea pot pressuposar una cosmovisió estrictament atea o panteista (naturalista), segons els casos;

— una lectura il·lustrada pot pressuposar una cosmovisió panteista o teista, segons els casos;

— una lectura positiva pressuposa necessàriament una cosmovisió teista.

Tindríem, doncs, l'esquema següent:



Globalment, la temàtica relativa a la veritat i al valor de la religió podria desembocar en una teoria de les opcions religioses —paradigma de les opcions *tout court*—, que hauria de fer justícia als condicionaments de tota mena, als aspectes intel·lectuals i als compromisos ètics.

Així, dels tres blocs temàtics de la filosofia de la religió, el primer es refereix al seu propi estatut, i els altres dos, a sengles preguntes bàsiques: què és i què val (valor, en sentit estricte, i valor de veritat) la religió.

Resumint —i retenint només les qüestions, el plantejament de les quals em sembla veure relativament clar—, vet aquí, si fa o no fa, com concebria, a hores d'ara, les línies generals d'un programa de filosofia de la religió:

1. Preliminars: l'estatut de la filosofia de la religió.
 - 1.1. Teologia, filosofia de la religió i ciència(es) de la(es) religió(ns).
 - 1.2. Història de la filosofia de la religió i tendències actuals.
 - 1.3. Temàtica i metodologia de la filosofia de la religió.

- 1.4. Examen d'una aporia relativa a la seva possibilitat (i legitimitat).
2. El problema de la naturalesa de la religió.
 - 2.1. Aproximació antropològica al fet religiós: condicionaments i funcions socials i psicològiques de la religió.
 - 2.2. Aproximació fenomenològica al fet religiós: estructures essencials de la religió i tipologia de les religions.
 - 2.3. Aproximació lingüística al fet religiós: anàlisi del discurs religiós.
 - 2.4. Cap a una definició de la religió i una discussió del seu lloc en la cultura.
3. El problema de la veritat (i del valor) de la religió.
 - 3.1. La qüestió de la justificació del discurs religiós i de l'estatut epistemològic de la creença religiosa.
 - 3.2. Implicacions metafísiques (i axiològiques) del discurs religiós.
 - 3.2.1. Examen de les motivacions de la cosmovisió atea.
 - 3.2.2. Examen de les motivacions de la cosmovisió panteista.
 - 3.2.3. Examen de les motivacions de la cosmovisió teista.
 - 3.3. Anàlisi crítica de les lectures filosòfiques del discurs religiós.
 - 3.3.1. Lectures atees: dissolució del discurs religiós.
 - 3.3.2. Lectures il·lustrades: superació del discurs religiós.
 - 3.3.3. Lectures positives: irreductibilitat del discurs religiós.
 - 3.4. Cap a una teoria de les opcions religioses.

L'establiment d'un programa condiciona —i és condicionat per— la metodologia⁴⁷. Caldria començar recordant que el mètode,

⁴⁷ Un tractament ampli, i sense hipoteques d'escola, de la qüestió de la metodologia de la filosofia de la religió, es pot trobar a l'obra de Duméry darrerament esmentada (*Critique et religion*, capítols 2-6), i, en forma resumida, a *La tentation...*, pp. 130 ss.

en filosofia, és més funció de la tendència filosòfica que no pas de la disciplina en qüestió. Hi ha tants mètodes com tendències filosòfiques i, en el límit, com filòsofs. Això vol dir, de cara al tema que ens ocupa, que hi ha un mètode hegelian, marxista o analític, posem per cas, però no un mètode propi de la filosofia de la religió. Afegim que, en filosofia, un mètode, com més té de «procediment» (en el sentit operatori i quasi automàtic), és a dir, com més té de mètode en sentit estricte, menys té de filosòfic. Els mètodes fenomenològic i analític són, potser, entre els considerats generalment com a mètodes filosòfics, els que millor responen al concepte de mètode, però, precisament per això, resulten insuficients. En el límit, el mètode filosòfic coincidiria amb la doctrina —«la doctrina en creixement», s'ha dit moltes vegades—. Per això, «metodologia», aquí, només pot voler dir «manera general d'abordar la temàtica», en funció, principalment, de la manera com concebem les relacions entre filosofia i religió⁴⁸. Amb les precaucions degudes, diria que el concepte de «metodologia», tal com és utilitzat aquí, no està gaire lluny del d'«estratègia».

A efectes pràctics, podríem distingir quatre maneres de pensar la relació entre filosofia i religió. Les tres primeres, que podríem qualificar de «dogmàtiques», tenen en comú el fet de considerar la filosofia i la religió com dos *partners* situats en un mateix nivell de llenguatge i potencialment competitius. La quarta, que qualificaríem de «crítica», situa la filosofia i la religió en nivells de llenguatge diferents.

Si situem filosofia i religió en el mateix nivell de llenguatge, les seves relacions poden revestir tres formes diferents:

a) La forma de *conflicte*, i llavors ens trobem amb postures *totalitzadores* per principi,

⁴⁸ Qüestió, aquesta, extraordinàriament complexa, que pressuposaria recordar coses bàsiques sobre semblances i diferències (tant materials com formals) entre filosofia i religió i sobre la seva mútua influència (a Occident, la religió ha alimentat temàticament la filosofia i la filosofia ha estructurat intel·lectualment la religió).

que desenvolupen un dels dos prejudicis següents:

— o bé el *prejudici naturalista*, negador de la religió (lectures atees);

— o bé el *prejudici fideista*, negador de la filosofia (una part de les lectures positives: la tradició antidialèctica, des de Tertul·lià fins a certes formes de tradicionalisme i de teologia «dialèctica»).

Són els dos prejudicis bàsics, que han fet un paper pertorbador en el passat, com deia abans, i que reapareixen de manera més o menys atenuada o vergonyant en les posicions que esmentaré tot seguit.

b) La forma de *subordinació* d'una de les parts a l'altra, i llavors ens trobem amb postures *superadores* per principi⁴⁹, que desenvolupen els dos prejudicis següents (atenuació dels anteriors):

— o bé el *prejudici il·lustrat*, negador de la irreductibilitat de la religió (lectures il·lustrades, que consideren la religió com un estadi pre-filosòfic);

— o bé el *prejudici teològic*, negador de l'autonomia de la filosofia (una part de les lectures positives: l'esquema augustiniana del cristianisme com la veritable filosofia, que donarà pas a la concepció medieval de la filosofia com *ancilla theologiae* i a una certa concepció moderna de la «filosofia cristiana»).

c) La forma de *dualisme*, i llavors ens trobem amb postures *concordistes* per principi, que, normalment, cultiven la teologia natural en comptes de la filosofia de la religió⁵⁰. Però, en la mesura en què en fan poc o molt, recauen de manera vergonyant:

— o bé en el *prejudici il·lustrat* (averroisme llatí i, en general, totes les formes de «doble veritat»);

— o bé en el *prejudici teològic* (neoscolàstica), construint de fet, una filosofia *ad hoc*,

⁴⁹ Hegelianament, podríem dir que hem passat de la figura de la «lluïta a mort» a la de la «lluïta pel reconeixement».

⁵⁰ Sovint, les postures dualistes són formes de reivindicació de l'autonomia de la filosofia: és el cas de Descartes i, més en to menor, del tomisme. En to menor, car, de fet, el tomisme oscil·la entre b) i c).

guiada per un fil d'Ariadna més o menys inconscient (a vegades conscient, per allò del recurs a la fe com a «norma negativa»), que parteix secretament de la fe per fingir d'arribar a resultats harmonitzables amb ella⁵¹.

En cap dels tres casos no és possible de fer una filosofia de la religió que sigui realment autònoma i que no sigui, per tant, en un grau o un altre, «serventa» de la teologia o de l'antiteologia. Perquè això sigui possible, cal pensar les relacions entre filosofia i religió en forma de nivells de llenguatge diferents, corresponents a plans de consciència també diferents. La relació entre religió i filosofia és la que hi ha entre llenguatge i metallenguatge. La fenomenologia i l'anàlisi ja s'orientaven en aquesta direcció, però són insuficients: cal afegir-hi la reflexió pròpiament filosòfica, amb la tasca que li hem assignat en parlar de la temàtica de la filosofia de la religió. Es la quarta posició, que suara he qualificat de «crítica».

L'aporia que em proposo d'examinar a continuació ens permetrà de veure a la vegada l'interès i la limitació d'aquesta distinció de dos nivells de llenguatge.

4) *Examen d'una aporia relativa a la possibilitat (i legitimitat) de la filosofia de la religió*

La filosofia de la religió topa, òbviament, amb dificultats internes. Deixant de banda, ara, les que són clarament menors, voldria referir-me a una aporia en què es debat des de sempre i que sembla comprometre la seva possibilitat i, en el cas del creient, la seva legitimitat.

Podria formular-se així: la filosofia de la religió sembla igualment impracticable:

a) per l'home areligiós, perquè manca d'experiència religiosa i, per tant, no pot parlar d'allò que no coneix⁵²;

⁵¹ La frase és, gairebé literalment, de Blondel a la *Lettre sur l'apologétique*, de 1896, precisament per defensar-se d'aquesta acusació: «on n'a pas le droit de partir secrètement de la foi pour feindre d'y aboutir» (citat per Duméry: *La tentation...*, p. 137). Hom pot preguntar-se, però, si no donava peu a aquest retret.

⁵² En altres termes, el «joc de llenguatge» de la religió seria tan privatiu que qui no hi participa, no solament no el pot parlar, sinó que ni tan sols en pot parlar.

b) per l'home religiós —pensem, especialment, en el cristià—, perquè quedaria amenaçada o bé la seva fe (per l'exercici de l'autonomia intel·lectual), o bé la seva autonomia intel·lectual (per l'adhesió a la creença religiosa).

I no s'hi val a respondre que *a facto ad posse valet illatio*, car es podria replicar que la filosofia de la religió practicada de fet no és satisfactòria ni per a la fe ni per a la raó. No es tracta de cap qüestió bizantina, sinó, sobretot en el cas b), d'un problema ben real.

Penso que l'aporia serveix per desautoritzar les tres concepcions que fa un moment qualificava de dogmàtiques, i que resultaria insoluble sense l'esmentada distinció de dos nivells de llenguatge (el de la religió i el de la filosofia), que permet, precisament, de parlar amb propietat de filosofia de la religió, en un clar paral·lelisme amb la filosofia de la ciència, la filosofia de l'art o la filosofia de la moral⁵³.

Però, anem a pams.

a) Pel que fa a l'home areligiós.

Es clar que cal conèixer el propi objecte de reflexió (en aquest cas, la religió), però no sembla imprescindible tenir una especial experiència religiosa. En rigor, i simplificant molt, podríem dir que es pot fer filosofia de la religió sense ser religiós, com es pot fer —almenys fins un cert punt— filosofia de la ciència sense ser científic, o filosofia de l'art sense ser artista, o filosofia de la moral sense ser virtuós⁵⁴.

Certament, qui no tingues cap mena d'experiència religiosa —¿pot donar-se el cas?— es trobaria *dépaycé*, però podria encara fer un esforç per entendre, car el punt de referència, el *factum* de què es pot partir com d'una base sòlida, no és l'experiència privada i incomunicable, sinó la(es) religió(ns) en les seves expressions i manifestacions (credos, cultes, conductes, etc.). L'home areligiós pot preguntar-se pel sentit i la validesa de les expressions externes i, a partir d'aquí, fer l'«experiència imaginària» de la

religió, a falta d'una millor experiència real. Es poden interpretar, si no per empatia, almenys per analogia, les manifestacions religioses d'altri⁵⁵. Això sí, no es pot fer filosofia de la religió només de fora estant, sense una certa capacitat de simpatia metodològica; de la mateixa manera que no se'n pot fer —ho veurem tot seguit— només des de dins, sense una certa capacitat de distanciament metodològic. Però es poden examinar totes les qüestions del programa esbossat més amunt, sense partir d'una experiència religiosa especial. Més important és, tot comptat i debatut, no partir de prejudicis que, predeterminant a reduir o superar, impossibiliten d'entendre.

⁵⁵ A més, les descripcions de l'experiència religiosa són abundants en la literatura, i els homes no som pas tan radicalment diferents perquè no ens puguem ficar, fins un cert punt, en la pell d'altri (no és vàlida aquí la comparació amb el cec, totalment incapaç de fer-se idea dels colors). Per altra part, és difícil d'imaginar algú en la nostra cultura —¿i en alguna altra?— que no tingui alguna forma d'experiència religiosa. Tot porta a creure que a la regressió sociològica de les religions institucionals correspon un increment dels succedanis religiosos. Sigui com sigui, però, el que caldria és, més aviat, clarificar la noció mateixa d'experiència religiosa. No s'ha d'abusar, com es fa sovint, de l'analogia —certament existent— amb l'experiència estètica. Tampoc no hi ha perquè imaginar-la per analogia amb cap mena de *happening*. Si pensem, per exemple, per tenir una referència a l'abast, en el cas del cristià, caldrà reconèixer que, llevat d'excepcions (els místics), la seva experiència religiosa —la del cristià corrent— no deu passar gaire de ser, simplement, la d'una vida viscuda a la llum i a l'escalf d'allò que tradicionalment en diem «la fe, l'esperança i la caritat». El «fervor» religiós no té pertinència especial a l'hora d'intentar respondre a les preguntes que es fa la filosofia de la religió. Cal afegir, encara, que l'experiència religiosa no és, per ella mateixa, cap garantia de la validesa de la seva pròpia intencionalitat, car, com tota experiència, no és significativa mentre no és interpretada. I tota experiència religiosa pot ser interpretada, o bé des de la seva intencionalitat transcendent, o bé des de la immanència psicològica i cultural. Car no hem de tenir pressa a identificar experiència religiosa amb experiència de Déu (en rigor, ¿té sentit parlar d'experiència de Déu? Més aviat potser caldria pensar que tot allò que puguem experimentar no és Déu). S'experimenta la fe, però no l'objecte de la fe (l'experiència de l'objecte de la fe evacua la fe). L'experiència religiosa, com tota experiència, és una determinació del subjecte. En rigor, només ens experimentem nosaltres mateixos. L'experiència religiosa és psicològicament i culturalment immanent, bé

⁵³ Vegeu H. Duméry (*passim*), que ha tingut el mèrit d'insistir en aquest paral·lelisme i en aquella distinció.

⁵⁴ Ítem: no cal haver estat malalt per poder ser metge.

b) Més complex és el cas de l'home religiós. Estaria, efectivament, amenaçada la seva fe o bé la seva autonomia intel·lectual en les concepcions «dogmàtiques» abans esmentades, que confonen els dos nivells de llenguatge. Vegem, però, què passa si es fa la distinció pertinent.

b') ¿Amenaçada la fe per l'exercici de l'autonomia intel·lectual? És el que pensarien, per exemple, mants representants de la neoscolàstica: el creient podria fer filosofia de totes les religions menys de la pròpia. Cal respondre que la filosofia només és una amenaça per a la religió, si la condemna prèviament. Altrament, si hom respecta els nivells de llenguatge i de consciència, caldrà reconèixer que la filosofia no té per què negar la vida —en aquest cas, la religió—, ni suplantar-la, ni tan sols posar-la entre parèntesis, sinó que, simplement, la pren com objecte de reflexió, d'anàlisi, d'intel·lecció. Hom pren com objecte de reflexió aquesta mateixa religió que professa. Des d'aquest punt de vista, la filosofia no és pas més una amenaça per a la religió del què ho és per a la ciència, l'art o la moral, en les respectives filosofies «regionals».

Una vegada més, no es tracta de dissoldre o superar per principi, sinó d'entendre i... discernir.

I discernir! Aquí rebota el problema. No es pot dir alegrement que la filosofia no és una amenaça per a la religió, quan la història sembla mostrar el contrari. Ni es pot dir tampoc allò de «una mica de filosofia aparta de Déu, molta filosofia hi porta». Car, amb el mateix dret, hom podria replicar que «una mica de filosofia porta a Déu, molta filoso-

fia n'aparta». Tot depèn de quina filosofia. Una filosofia d'escola, de partit pres, de legitimació de posicions prèvies, si no és «serventa», és enemiga de la religió. Altra cosa és, si la filosofia es proposa de fer un tractament formal de la religió, sense objectius de naturalesa religiosa⁵⁶.

Hi cabria també l'argumentació *ad hominem* (adreçada formalment als teòlegs —que és d'on pot venir l'objecció—, encara que sigui per ser escoltada només per filòsofs): la por a la raó, la por a la intel·ligència, en l'home que es pretén cristià, podria ser una forma anticristiana de por a Déu⁵⁷, al *Deus semper major*, que qüestiona tots els nostres ídols —totes les nostres teologies—. En tot cas, la recerca honesta i desinteressada no pot ser un perill per a res de bo⁵⁸.

Dit això, caldria afegir que, entre filosofia i religió hi haurà sempre, tanmateix, algun grau de tensió. La tensió que no pot deixar d'haver-hi entre Atenes i Jerusalem, que tenen sempre, malgrat la seva condició diferent, temptacions simètriques. Cal reconèixer que trobar el punt dolç entre la vocació mediadora de la filosofia (Kant) i la sensibilitat cristiana per la paradoxa (Kierkegaard) és gairebé una espècie de miracle.

b'') ¿Coartada l'autonomia intel·lectual per la professió d'una creença religiosa? Contestar en general que la religió no és pas més una amenaça per a l'autonomia intel·lectual (és a dir, per a la filosofia de la reli-

⁵⁶ El model de filosofia que aquí es pressuposa no aspira a tenir l'última paraula. Millor dit: pensa que en filosofia no hi ha mai última paraula. No cal dir que aquest model no té res a veure amb l'escepticisme, que és un *mol chevet*, que diria Montaigne, si fa o no fa com el dogmatisme.

⁵⁷ O de manca de fe, o de manca d'intel·ligència. ¿Cal recordar que la por a la intel·ligència és —juntament amb la por a la llibertat— una de les pors cròniques en l'Església catòlica? ¿I que hi pot haver alguna relació entre la por a la intel·ligència i la manca de fe i/o d'intel·ligència?

⁵⁸ O, pel cap baix, no pot ser un perill major que el que representa l'actitud contrària. Sempre que es tracti, naturalment, d'una honestetat real, no teatral i de «bona consciència». (Clar que, qui pot pretendre tenir-la? Els recursos de la *mauvaise foi*, generalment subconscient, són infinits).

que intencionalment transcendent. Però no hi ha cap experiència que pugui ser *experimentum crucis* del valor de la seva pròpia intencionalitat. L'afirmació de l'existència de l'objecte de la intencionalitat religiosa és una interpretació de l'experiència. I si és una interpretació, pot ser correcta o incorrecta. Dit d'una altra manera: no hi ha experiència metafísica. Tota pretesa experiència de l'objecte d'una afirmació metafísica —i l'afirmació religiosa n'és un cas particular— és indiscernible experimentalment de la seva pròpia il·lusió. (Vegeu F. ALQUIÉ, *L'expérience*, París, P.U.F., 1957, *passim* i, especialment, pp. 89 i 103).

gió) del que ho és la ciència, l'art o la moral per a les respectives filosofies «regionals» no dispensa de preguntar-se, en el cas concret del creient cristià, si la fe no cohibeix la llibertat de pensament, en la mesura en què conté afirmacions d'abast teòric que no són filosòficament neutres. És el problema de l'autonomia intel·lectual del creient o, per filar més prim, de l'autonomia de la funció intel·lectual en el creient.

De bell antuvi, podria semblar que es tracta d'un problema parroquial, que no té per què ser abordat aquí. Però es dona el cas que, si no tingués resposta, no s'aguantaria la concepció de la filosofia de la religió aquí proposada, segons la qual aquesta disciplina ha de ser practicable independentment de la posició religiosa del filòsof.

El problema es planteja sobretot en les religions que, en la seva forma històrica institucionalitzada, fan —o tendeixen a fer— de l'ortodòxia una condició soteriològica. En la pràctica, el cristianisme i, especialment, el catolicisme.

Caldria reprendre aquí el fil del discurs *ad hominem*, adreçat als teòlegs en presència dels filòsofs. Adoptant metodològicament supòsits cristians, gosaria afirmar que la fe no és —no pot ser— una abdicació del pensament sense entrar en contradicció amb si mateixa. Bastaria recordar, al costat de la doctrina tradicional sobre l'origen únic de la raó i de la revelació —el Verb de Déu—, l'abecé de la cristologia calcedoniana, segons la qual el Crist és íntegrament home i assumí, per consegüent, tot allò que és humà (inclosa la raó).

Si el creient no té por a la raó, és, paradoxalment, perquè té fe (no en el sentit d'arrapar-se voluntarísticament a uns enunciats dogmàtics, sinó en el d'esperar confiadament que la fe —una fe mai unívocament expressada— no serà trobada en fals) i pot, per tant, jugar lleialment i a fons el joc de la raó; sabent, d'una banda, «de qui s'ha fiat»⁵⁹ i, d'una altra, que qualsevol alternativa a la fe es fa, en última instància, des d'una altra

fe i no des de conclusions racionals ineludibles⁶⁰.

Caldria afegir, tanmateix, que potser s'hauria de distingir entre fe i fe, entre creure i creure: creure, en sentit fort, només es pot creure en Déu. I qui només creu en Déu, potser no està lluny de la llibertat, àdhuc de la llibertat de pensament. El cristià hauria de poder dir: *crede et quod vis cogita*, fent una transposició del famós *ama et quod vis fac* augustiniana. Al cristià li escau de ser un «lliure pensador». Insinuava més amunt⁶¹ que no té gaire sentit considerar-se un *filòsof cristià* (per això ja tenim els teòlegs); sí que en té, en canvi, ser un *cristià filòsof* (igual com ser un no-cristià filòsof). Davant el repte il·lustrat del *sapere aude*, el cristià hauria de poder pronunciar —sense arrogància, però també sense complexos— el paulí *plus ego*⁶².

Allò que, de fet, coarta el pensament, diria jo, no és pròpiament la fe, sinó la fe viscuda en règim d'ortodòxia, és a dir, en règim de magisteri eclesiàstic vinculant i soteriològicament condicionant, emparat en una teologia jurídic-metafísica⁶³. I l'ortodòxia —categoria, val a dir-ho, tant o més socio-política que teològica— pot ser, certament, una forma subtil i eficaç de repressió intel·lectual. La reconsideració —i, en

⁶⁰ El paper de la filosofia no és tant el de garantir d'arribar a una conclusió en virtut de la raó com el d'intentar fer camí racionalment o, potser millor, raonablement. Vegeu la nota 56.

⁶¹ Vegeu la nota 9.

⁶² 2 Cor 2,23.

⁶³ Teologia jurídica, romana (amb totes les connotacions del geni jurídic i polític de la Roma antiga i de la Roma papal), formalista, delimitadora de tot allò que cal creure per salvar-se, amb un nom per a cada heretgia i una heretgia per a cada nom, apta per ser utilitzada per homes de govern. I teologia metafísica, que eleva (o degrada!) el mite a ciència del suprasensible; en realitat, teologia com a supermetafísica, com a metafísica pretesament avalada per la revelació i, per tant, més segura i més precisa que la metafísica filosòfica; una teologia amb poca consciència epistemològica i lingüística i amb poca sensibilitat pel misteri. El cristianisme (en el seu estadi actual i, especialment, en la confessió catòlica) deu ser la religió amb una més gran multiplicitat de dogmes, en part com a conseqüència de la cristologia, però sobretot com a conseqüència d'un règim secular d'ortodòxia, emparat en una teologia metafísica i jurídica, és a dir, tributària, potser més del compte, de la cultura grega i romana.

⁵⁹ 2 Tm 1,12.

certa manera, relativització— actual del concepte d'ortodòxia per part de molts teòlegs no liquida la qüestió, però permet —i suposa— una progressiva presa de consciència dels condicionaments històrics, culturals, geogràfics, etc., del cristianisme, i un aprofundiment de la distinció irrenunciable entre fe i teologia⁶⁴. En tot cas, a la tensió entre Atenes i Jerusalem de què parlava abans, se superposa aquí la tensió entre Atenes-Jerusalem i Roma, pel fet que les relacions entre Atenes i Jerusalem són fiscalitzades per Roma. Tensió inevitable, que només pot esdevenir passadora en la mesura en què, per ambdues parts, es compti amb mentalitats no dogmàtiques, capaces d'evitar els abusos de jurisdicció i de respectar els corresponents nivells i funcions.

Recordem, finalment, bé que sigui una *vérité de La Palice*, que la fe deixa la raó en llibertat per a tot allò que és de tal naturalesa que pot ser tractat amb mitjans racionals: la revelació no ensenya astronomia o paleontologia —ciència—, però tampoc gno-seologia o metafísica. (Fins aquí el discurs adreçat als teòlegs en presència dels filòsofs).

En tot cas, i després d'aquest modest al·legat en favor de la llibertat de pensament en el catolicisme, hauria d'haver quedat clar que la filosofia de la religió, tal com he intentat d'anar-la perfilant fins ara, no té res a témer, en matèria de llibertat de pensament (àdhuc en el cas de ser practicada pel creient), sempre que quedi ben clar que no és el lloc de la decisió personal, sinó de l'anàlisi i de la reflexió.

Ha arribat, però, el moment de matisar aquesta autonomia dels dos nivells de llenguatge (corresponents a la religió viscuda i a la religió pensada), afirmada al llarg de tota aquesta ponència⁶⁵. De fet, tenen una mútua incidència. La distinció dels dos nivells és un

«model», que no es dona de manera químicament pura.

a) Hi ha, en primer lloc, incidència de la posició religiosa en la filosofia de la religió. En la pregunta per la veritat i el valor de la religió, el nostre judici, òbviament, es veurà afectat, en última instància, per la nostra postura religiosa (tant si és positiva com si és negativa). En aquest sentit, s'ha de dir que els grans desacords entre els filòsofs són desacords pre-filosòfics. No es pot ocupar voluntàriament un lloc qualsevol en el món de l'esperit⁶⁶.

De la mateixa manera que no es pot pretendre que l'home religiós, pel fet de tenir un major coneixement «experiencial» de la religió, estigui més ben situat per judicar-ne amb objectivitat, així també penso que és incorrecte considerar que l'home areligiós està menys condicionat i pot ser, per tant, més neutral.

De fet, aquesta darrera opinió sol anar associada a la que pensa que l'ateisme, especialment en el marc de la cultura moderna, és més «plausible» que el teisme. Ambdues es recolzen en un mateix supòsit: la dissimetria entre la posició del creient i la del no creient. Per dir-ho en un argot manllevat a la lingüística, «ateu» seria el terme «no marcat», mentre que «teista» seria el terme «marcat»⁶⁷. Cal respondre que tots «estem embarcats». I tots estem condicionats, cadascú per la seva creença. No és que l'un sigui creient i l'altre no, sinó que l'un i l'altre tenen cosmovisions diferents, tant objecte de creença en un cas com en l'altre⁶⁸. En ambdós casos, hi ha una inelmina-

vells de llenguatge, inevitables, en rigor, en tota teologia (vegeu la nota 12): el llenguatge segon és condicionat pel primer (confessionalitat) i s'afegeix al primer (donant lloc, quan és oficialitzat, a l'ortodòxia). De fet, aquestes interferències són també ineliminables en filosofia de la religió.

⁶⁴ Vegeu G. van der LEEUW, *Fenomenologia de la religió*, México, F.C.E., 1964. No es pot prescindir de la pròpia cosmovisió; l'honestat intel·lectual consisteix a reconèixer-ho i explicitar-ho.

⁶⁵ Marcat/no marcat: oposició en la qual el primer terme rep una significació especial, mentre que el segon està més a prop de la neutralitat.

⁶⁶ A no ser que penséssim que l'ateisme no és una

⁶⁴ No penso pas que la crisi actual de l'ortodòxia sigui atribuïble principalment, com se sent a dir sovint, a la crisi d'autoritat (que podria ser tant o més símptoma que causa), sinó més aviat a la crisi de la pseudo-promoció del mite a ciència del suprasensible.

⁶⁵ Més amunt parlava, a propòsit de la «teologia natural», dels bloqueigs i interferències d'ambdós ni-

ble heteronomia. L'autonomia del pensament resulta ser una mena de concepte-límit⁶⁹.

En qualsevol cas, el condicionament de la filosofia per la religió, de la crítica per la vida, de la teoria per la praxi, significa que la filosofia no és una ciència. Potser s'hi podria distinguir entre allò que és de l'ordre del *racional*, objecte d'examen lògic, i allò que és de l'ordre del *personal*, objecte d'adhesió. En l'ordre del *racional*, es pot aspirar a un considerable descondicionament, a un grau elevat d'autonomia, en la mesura precisament en què no es confon amb l'ordre del *personal*⁷⁰.

Sigui com sigui, i malgrat el condicionament inevitable, mentre no està en joc directament la decisió íntima i personal, o la viabilitat d'aquesta decisió, filòsofs amb posicions religioses diferents poden fer molt de camí plegats i explicitar, analitzar i objec-

tivar molts elements de judici vàlids per a tothom. I el contrast mateix en les qüestions darreres pot ajudar a clarificar el sentit i el valor del fenomen religiós, confrontant les línies de força de les diverses opcions. Car del que es tracta és d'entendre la qüestió i de veure els elements que entren en joc per resoldre-la (en un sentit o en un altre). La decisió darrera, però, és un acte de naturalesa religiosa, no filosòfica, de l'ordre del *personal*, no de l'estrictament *racional*.

b) D'altra banda, hi ha, igualment, incidència de la filosofia de la religió en la posició religiosa. Hi ha influència de la vida en la crítica, però també de la crítica en la vida, car, finalment, la crítica també és una funció de la vida.

La filosofia de la religió pot posar de manifest la inconsistència de certes concepcions religioses i de les raons en què recolza, de fet, una opció religiosa⁷¹, i, en tot cas, clarificar els supòsits culturals i l'estatut epistemològic d'una determinada fe religiosa.

Si la incidència de la posició religiosa en la filosofia de la religió significa que la filosofia no és una ciència, la incidència de la filosofia de la religió en la posició religiosa significa que aquesta només pot ser assumida humanament, si és assumida críticament.

La conclusió sembla imposar-se: tota religió (tal com deia al començament), àdhuc la que el creient té per revelada, és un fet cultural que no es pot sostreure com un vedat a la instància filosòfica, si no és amb algun grau de *mauvaise foi*.

posició metafísica, sinó científica, mentre que el teisme hi afegiria una explicació suplementària, posant albarda sobre albarda.

⁶⁹ Deia fa un moment, referint-me a la simetria entre la posició del creient i la del no creient, que no es pot pretendre que aquell estigui en millor situació per ser objectiu. Tanmateix, si volguéssim donar alguna versemblança a aquesta pretensió, podríem remetre a allò que L. Goldmann anomena l'«epistemologia augustiniano-marxista» (amb Pascal i Kant com a intermediaris) del *credo ut intelligam*, segons la qual no hi ha intel·lecció sense compromís previ (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955). Deixem-ho, però, en igualtat d'oportunitats. Per no ometre cap eventualitat, podríem encara pensar en l'agnòstic com a possible personatge neutral. Em temo, però, que la neutralitat de l'agnosticisme en abstracte no sigui atribuïble a l'agnòstic en concret, que està tan «embarcat» com tothom. La seva praxi té, com la de tothom, implicacions teòriques que caldria explicitar. Qui sap si es podria definir l'agnosticisme a partir del rebuig de fer aquesta explicitació.

⁷⁰ Distinció discutible, però provisionalment útil. Potser caldria distingir, en filosofia, entre qüestions que interessin a tot home —i a tot l'home— i qüestions que són de l'ordre del *divertimento* especulatiu, sense implicacions en el problema del destí humà. (¿O és que totes hi tenen implicacions i només hi ha diferència en el grau d'immediatesa o de mediació?).

⁷¹ «El comú de la gent té el poder de no pensar en allò en què no vol pensar. «No penseu en els passatges del Messies», deia el jueu al seu fill. Així fan els nostres sovint. Així es conserven les falses religions, i fins i tot la vertadera, pel que fa a molta gent. Però n'hi ha que no tenen aquest poder d'estar-se així de pensar-hi i que, com més se'ls prohibeix, més hi pensen. Aquests es desfan de les falses religions, i fins i tot de la vertadera, si no troben discursos sòlids» (PASCAL, *Pensaments*, núm. 259 de l'ed. Brunschvicg).

ORIENTACIÓ BIBLIOGRÀFICA

- a) *Diccionaris*:
 BRANDON, S.G.F. (dir.), *Diccionario de religiones comparadas* (2 v.). Madrid, Cristiandad, 1975.
 KOENIG, F. (dir.), *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Herder, 1964.
- b) *Història de les religions*:
 BLEEKER, C. J. - WIDENGREN, G. (dir.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones* (2 v.). Madrid, Cristiandad, 1973.
 ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (3 v. fins ara; previst un altre). Madrid, Cristiandad, 1978 ss.
 ELIADE, M., *Metodología de la historia de las religiones*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
 GLASENAP, H. de, *Les cinq grandes religions du monde*. París, Payot, 1954.
 JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1973.
 JAMES, E. O., *Historia de las religiones*. Madrid, A.E., 1975.
 KOENIG, F., *Cristo y las religiones de la tierra* (3 v.). Madrid, «B.A.C.», 1961.
 LING, T., *Las grandes religiones de Oriente y Occidente* (2 v.). Madrid, Istmo, 1968.
 PINARD DE LA BOULAILLE, H., *Estudio comparado de las religiones. Ensayo crítico*. Barcelona, Flors, 1964.
 PUECH, H. - CH. (dir.), *Histoire des religions* (2 v.). París, Gallimard, «La Pléiade», 1972 (trad. cast. en curs, a Siglo XXI, 1979 ss.).
- c) *Sociología de la religió*:
 BERGER, P. L., *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1971.
 BERGER, P. L., *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, Herder, 1975.
 DESROCHE, H., *Sociología y religión*. Barcelona, Península, 1972.
 DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, P.U.F., 1968.
 ESTRUCH, J., *La innovación religiosa. Ensayo teórico de sociología de la religión*. Barcelona, Ariel, 1972.
 FUSTEL DE COULANGES, N.-D., *La ciudad antigua*. Barcelona, Iberia, 1979.
 HILL, M., *Sociología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1976.
 INSTITUTO «FE Y SECULARIDAD», *Sociología de la religión y teología. Estudio bibliográfico*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975 (actualitzat per un segon volum, 1978).
 INSTITUTO «FE Y SECULARIDAD», *Sociología de la religión. Notas críticas*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976.
 LUCKMANN, Th., *La religión invisible*. Salamanca, Sígueme, 1973.
 MARX, K. - ENGELS, F., *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1974 (un segon volum recull textos de la tradició marxista posterior).
 MATTHES, J., *Introducción a la sociología de la religión* (2 v.). A.E., 1967.
- MAUSS, M., *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral, 1970.
 MAUSS, M., *Institución y culto*. Barcelona, Barral, 1971.
 SCHARF, B. R., *El estudio sociológico de la religión*. Barcelona, Seix Barral, 1974.
 WACH, J., *Sociología de la religión*. México, F.C.E., 1946.
 WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1969.
 WEBER, M., «Sociología de la comunidad religiosa (Sociología de la religión)», in *Economía y sociedad* (2 v.). México, F.C.E., 1964.
 WEBER, M., *Sociología de la religión*. Buenos Aires, La Pléiade, 1978.
- d) *Psicología de la religió*:
 FREUD, S., *Obras completas* (3 v.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1967-68.
 FREUD, S., *Totem i tabú*. Madrid, A.E., 1967.
 FREUD, S., *El porvenir de una ilusión* (in *Psicología de las masas*, Madrid, A.E., 1969).
 FREUD, S., *Malestar en la cultura*. Madrid, A.E., 1970.
 FREUD, S., *Moisés y el monoteísmo* (in *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, A.E., 1970).
 JUNG, C.G., *Psicología y religión*. Buenos Aires, Paidós, 1955.
 JUNG, C.G., *Simbología del espíritu*. México, F.C.E., 1962.
 JUNG, C.G. - KERENYI, Ch.: *Introduction à l'essence de la mythologie*. París, Payot, 1974.
 MILANESI, J. - ALETTI, M., *Psicología de la religión*. Madrid, Ed. Don Bosco, 1974.
 POELL, W., *Psicología de la religión*. Barcelona, Herder, 1969.
 POHIER, J.M., *Psicología i teología*. Barcelona, Herder, 1969.
 VERGOTE, A., *Psicología religiosa*. Madrid, Taurus, 1969.
- e) *Fenomenología de la religió*:
 DUMÉRY, H., *Fenomenología y religión*. Barcelona, Nova Terra, 1968.
 ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones* (2 v.), Madrid, Cristiandad, 1973.
 ELIADE, M., *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1974.
 ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1967.
 ELIADE, M., *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1968.
 GLASENAP, H. de, *Croyances et rites des grandes religions*. París, Payot, 1966.
 LEEUW, G. van der, *Fenomenología de la religión*. México, F.C.E., 1964.
 MARTÍN VELASCO, J., *Fenomenología de la religión* (in GOMEZ CAFFARENA, J. - MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión*. Madrid, Revista de Occidente, 1973).
 MICKLEM, N., *La religión*. México, F.C.E., 1953.
 OTTO, R., *Lo santo*. Madrid, A.E., 1980.
 SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*. Madrid, Revista de Occidente, 1940.
 SCHELER, M., *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»*. Madrid, Revista de Occidente, 1934.
 WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1976.

f) *Filosofía de la religión:*

- ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- ARVON, H. - JIMÉNEZ LOZANO, J., *El ateísmo*. Barcelona, Fontanella, 1969.
- BALTHASAR, U. VON, *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid, Guadarrama, 1960.
- BARTHES, R. i altres, *Exégesis y hermenéutica*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- BATAILLE, G., *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1975.
- BIRAULT, H. i altres, *L'existence de Dieu*. Tournai, Casterman, 1963.
- BOCHENSKI, J. M., *La lógica de la religión*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- BORNE, E., *Déu no ha mort*. Barcelona, Estela, 1962.
- BOWDEN, J. - RICHMOND, J. (ed.): *Antología de teólogos contemporáneos*. Barcelona, Kairós, 1969.
- BRUNNER, A.: *La religión*. Barcelona, Herder, 1963.
- CAMPS, V., *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona, Nova Terra, 1968.
- CAMPS, V., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona, Península, 1976.
- CASTELLI, E. i altres, *Mythe et foi*. París, Aubier, 1966.
- CASTELLI, E. i altres, *L'analyse du langage théologique*. París, Aubier, 1969.
- CASTELLI, E. i altres, *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, París, Aubier, 1977.
- COLOMER, E., *Déu, viu o mort?* Barcelona, Nova Terra, 1970.
- CONGAR, Y., *La foi et la théologie*. Tournai, Desclée, 1962.
- COPPENS, J. i altres, *La notion biblique de Dieu et le Dieu des philosophes*. Lovaina, University Press, 1976.
- DEWART, L., *El futuro de la fe*. Barcelona, Nova Terra, 1969.
- DUMÉRY, H., *Critique et religion*. París, S.E.D.E.S., 1957.
- DUMÉRY, H., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, París, D.D.B., 1957.
- DUMÉRY, H., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme* (2 v.). París, P.U.F., 1957.
- DUMÉRY, H., *La fe no es un grito. Fe e institución*. Madrid, Taurus, 1968.
- FERRÉ, F., *Language, logic and God*. Nova York, Harper and Row Publ., 1961.
- FIERRO, A., *Teología: punto crítico. El positivismo teológico*. Pamplona, Dinor, 1971.
- FIERRO, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Madrid, Taurus, 1979.
- FIERRO, A., *Presentación de la teología*. Barcelona, Laia, 1980.
- FLEW, A. - MACINTYRE, A. (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*. Nova York, Macmillan, 1955.
- FORTMAN, E. J. (ed.), *Teología de Dios. Comentario*. Santander, Sal Terrae, 1969.
- GABUS, J. - P., *Critique du discours théologique*. París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.
- GIRARDI, G. (dir.), *El ateísmo contemporáneo* (4 v.). Madrid, Cristiandad, 1974.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARTÍN VELASCO J., *Filosofía de la religión*. Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique*. París, Flammarion, 1953.
- HANSON, N. R. i altres, *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- HICK, J., *Philosophy of Religion*. Londres, Prentice Hall, 1963.
- HICK, J. (ed.), *Faith and the Philosophers*. Londres, Macmillan, 1966.
- JESSI, F., *Mito*. Barcelona, Labor, 1976.
- JOLIVET, R., *Le Dieu des philosophes et des savants*. París, Fayard, 1956.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?* Madrid, Cristiandad, 1979.
- LACROIX, J., *El ateísmo moderno*. Barcelona, Herder, 1968.
- LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi*. París, Aubier, 1970.
- LANG, A., *Introducción a la filosofía de la religión*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- LEWIS, H. D., *Philosophy of Religion*. Londres, English U.P., 1965.
- LUBAC, H. de, *Le drame de l'humanisme athée*. París, Spes, 1959.
- MESLIN, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1978.
- MITCHELL, B. (ed.), *Faith and Logic*. Londres, Allen and Unwin, 1957.
- MOREAU, J., *Le Dieu des philosophes*. París, Vrin, 1969.
- OGLIETREE, T. W., *Controversia sobre «la muerte de Dios»*. Barcelona, Kairós, 1968.
- ORTEGAT, P., *Philosophie de la religion* (2 v.). París, Vrin, 1948.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, Herder, 1979.
- RICHARDSON, A., *Le procès de la religion*. Tournai, Casterman, 1967.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*. París, Seuil, 1969.
- SÁDABA, J., *El lenguaje religioso y la filosofía analítica*. Barcelona, Ariel, 1977.
- SÁDABA, J., *Filosofía, lógica, religión*. Salamanca, Sígueme, 1978.
- SCHMUCKER, J., *Las fuentes primarias de la fe en Dios*. Barcelona, Herder, 1970.
- SCIACCA, M. F., *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine* (2 v.), París, Aubier, 1950.
- STEENBERGHEN, F. van, *Dieu caché*. París, Nauwelaerts, 1966.
- TRESMONTANT, C., *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*. Barcelona, Península, 1969.
- Concilium. Revista internacional de teología*, núm. 16, 50, 76, 85, 123, 133, 155, 156.
- International Journal for Philosophy of Religion* (des de 1970).
- Revista de filosofía*, núm. 96-99 (1966).

g) *Textos clàssics:*

- Los filósofos presocráticos* (ed. bilingüe de KIRK-RAVEN). Madrid, Gredos, 1969.
- Los sofistas* (trad. francesa). París, 1969.
- PLATÓ, *Eutífró, Protágoras, Menó, Górgias, Fedó, El banquete, La república, Fedro, El político, Timeu, Los lleis* (Els dos primers, a Laia, Barcelona, 1981, i a Gredos,

- Madrid, 1981; els tres primers i el *Fedó*, a la «Fundació Bernat Metge», Barcelona, 1924 ss.; tots, a *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1964).
- ARISTÒTIL, *Física*, VIII i *Metafísica*, XII (in *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964; quant a la *Metafísica*, ed. trilingüe de GARCÍA YEBRA, 2 v., Madrid, Gredos, 1970).
- LUCRECI, *De la natura* (2 v.). Barcelona, «Fundació Bernat Metge», 1932.
- PLOTIN, *Ennéades* (6 v.). París, «Les Belles Lettres», 1960 ss.
- TERTUL·LIÀ, *Apologètic*. Barcelona, «Fundació Bernat Metge», 1960.
- ORÍGENES: *Contra Celso*. Madrid, «B.A.C.», 1967.
- ORIGÈNE, *Traité des principes* (4 v.). París, Cerf, 1978-80.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* (2 v.). Madrid, «B.A.C.», 1964.
- SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid, «B.A.C.», 1968.
- SANT AGUSTÍ, *Confessions*. Barcelona, Lluís Gili, 1968.
- PSEUDO-DIONISIO, *De los nombres divinos y otros escritos*. Barcelona, Bosch, 1980.
- SANT ANSELM, *Monologion i Prosligion* (in *Obras completas*, v. I, Madrid, «B.A.C.», 1952).
- SANT TOMÁS D'AQUINO, *Suma teològica*, 1.^a part, especialment qüestions 1-26; i 2.^a-2ae, especialment qüestions 1-22 i 80-100 (ed. llatina en 5 v., Madrid, «B.A.C.», 1951).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* (ed. bilingüe, 2 v.). Madrid, «B.A.C.», 1967-68.
- LLULL, R., *Libre del gentil e los tres savis* (in *Obras esenciales*, v. I, Barcelona, Selecta, 1957).
- SIBIUDA, R. [RAIMUNDUS SABUNDUS], *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1966.
- CUSA, N. de, *La docta ignorancia*. Madrid, Aguilar, 1961.
- CUSA, N. de, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*. Madrid, Aguilar, 1965.
- MAQUIAVEL, N., *El príncipe i Discursos sobre la primera década de Tit Livi* (in *Obras*, Barcelona, Vergara, 1961).
- ERASMO, D., *Elogio de la locura* (ed. bilingüe). Barcelona, Bosch, 1976.
- LUTERO, M., *Il servo arbitrio*. Torí, Claudiana, 1969.
- MORO, T. - CAMPANELLA, T. - BACON, F., *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E., 1975.
- BOEHME, J., *Aurora*. Madrid, Alfaguara, 1979.
- HERBERT DE CHERBURY, E., *Tractatus de veritate* (ed. bilingüe llatí-anglès). Bristol, 1937.
- HOBBS, Th., *Leviatán*. Madrid, Ed. Nacional, 1979.
- DESCARTES, R., *Discurs del mètode*. Barcelona, Barcino, 1935.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977.
- PASCAL, B., *Pensaments*. Madrid, Seminarios y Ediciones, «El Ciervo», 1972.
- SPINOZA, B. de, *Ética*. Ed. Nacional, 1975.
- SPINOZA, B. de, *Tratado teológico-político*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (2 v.). París, Vrin, 1964-65.
- LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique*. París, Vrin, 1966.
- LEIBNIZ, G. W., *Essais de théodicée*. París, Garnier-Flammarion, 1969.
- LOCKE, J., *La racionalidad del cristianismo*. Madrid, Ed. Paulinas, 1977.
- BERKELEY, G., *Alcifrón*. Madrid, Ed. Paulinas, 1978.
- HUME, D., *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- ROUSSEAU, J.-J., *Escritos religiosos*. Madrid, Ed. Paulinas, 1978.
- KANT, I., *Pensées successives sur la théodicée et la religion*. París, Vrin, 1963.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*. Madrid, «Austral», 1975.
- KANT, I., *Crítica del juicio*. Madrid, «Austral», 1977.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, A.E., 1969.
- KANT, I., *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, 1963.
- KANT, I., *Lettres sur la morale et la religion*. París, Aubier, 1969.
- SCHLEIERMACHER, F.E.D., *Discurs sur la religion*. París, Aubier, 1944.
- SCHELLING, F. W., *Sobre la esencia de la libertad humana*. Buenos Aires, Juárez, 1969.
- SCHELLING, G. W., *Introduction à la philosophie de la mythologie* (2 v.). París, Aubier, 1945.
- HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*. México, F.C.E., 1978.
- HEGEL, G.W.F., *Historia de Jesús*. Madrid, Taurus, 1975.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 1966.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur la philosophie de la religion* (5 v.). París, Vrin, 1959.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Madrid, Aguilar, 1970.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.
- LAMENNAIS, F. de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (4 v.). París, 1817-23.
- COMTE, A., *Oeuvres choisies*. París, Aubiers, s/d.
- COMTE, A., *Catéchisme positiviste*. París, Garnier-Flammarion, 1966.
- KIERKEGAARD, S., *Obras y papeles* (8 v.). Madrid, Guadarrama, 1961 ss.
- MARX, K. - ENGELS, F., cf. supra, c).
- NEUMAN, J. H., *El asentimiento religioso*. Barcelona, Herder, 1960.
- NIETZSCHE, F., *El gay saber*. Madrid, Narcea, 1973.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*. Madrid, A.E., 1973.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*. Madrid, A.E., 1973.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*. Barcelona, Laia, 1981.
- DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*. México, F.C.E., 1954.
- JAMES, W., *The varieties of religious experience*. Londres, Collins, 1960.

- BLONDEL, M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (in *Premiers écrits*, Paris, P.U.F., 1956).
- BLONDEL, M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Barcelona, Herder, 1966.
- BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, P.U.F., 1969.
- SCHERER, M., cf. supra, e).
- OTTO, R., cf. supra, e).
- FREUD, S., cf. supra, d).
- BRUNSCHVIG, L., *De la vraie et de la fausse conversion. La querelle de l'athéisme*. Paris, P.U.F., 1951.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*. México, F.C.E., 1945.
- BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*. Madrid, Marova, 1973.
- BULTMANN, R., *Jesucrist i mitologia*. Barcelona, Ariel, 1970.
- JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid, Gredos, 1968.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenomen humà*. Barcelona, Ed. 62, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El medi diví*. Barcelona, Nova Terra, 1964.
- BLOCH, E., *El principio esperanza* (3 v.). Madrid, Aguilar, 1977 ss.